STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XII

J. LECERF. — *La transcendance du langage de l'Antiquité à nos jours en passant par le Monde arabe médiéval* 5

S. D. GOITEIN. — *The Unity of the Mediterranean World in the « Middle » Middle Ages* 29

M. TALBI. — *Les* Bida' 43

N. TOMICHE. — *La situation des artisans et petits commerçants en Égypte de la fin du XVIIIe siècle jusqu'au milieu du XIXe.* 79

J. SCHACHT. — *Problems of Modern Islamic Legislation* 99

J. ROUSSIER. — *Dispositions nouvelles dans le statut successoral en Droit tunisien* 131

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Columbiensi Noui Eboraci necnon Facultate Litterarum Burdigalensi in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLX

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, 417 West 117th Street, New York 27, N. Y.

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, Vanves (Seine) ; Prof. J. SCHACHT, 417 West 117th Street, New York 27, N. Y.

Letters concerning the sale of the review should be adressed to the publishers, Messrs. LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

XII

J. LECERF. — *La transcendance du langage de l'Antiquité à nos jours en passant par le Monde arabe médiéval* 5

S. D. GOITEIN. — *The Unity of the Mediterranean World in the « Middle » Middle Ages* 29

M. TALBI. — *Les* Bida' 43

N. TOMICHE. — *La situation des artisans et petits commerçants en Égypte de la fin du XVIIIe siècle jusqu'au milieu du XIXe.* 79

J. SCHACHT. — *Problems of Modern Islamic Legislation* 99

J. ROUSSIER. — *Dispositions nouvelles dans le statut successoral en Droit tunisien* 131

Hic fasciculus adiuuantibus Vniuersitatibus Burdigalensi et Columbiensi Noui Eboraci necnon Facultate Litterarum Burdigalensi in lucem prodiit.

LAROSE — PARIS

MCMLX

LA TRANSCENDANCE DU LANGAGE DE L'ANTIQUITÉ A NOS JOURS EN PASSANT PAR LE MONDE ARABE MÉDIÉVAL

« *Rien de nouveau sous le soleil* »

C'est une maxime favorite de l'un des directeurs de cette revue que les plus fructueuses recherches mettent à contribution plusieurs sciences. Aucun exemple moderne n'est, sans doute, plus propre à l'illustrer que la féconde collaboration entre ingénieurs, physiciens et logiciens dans cet étonnant ensemble de techniques et d'hypothèses hardies qui, sous les noms de *cybernétique* et de théories de l'*information* ou de la *communication*, sont en passe de transformer l'organisation économique. Un article, déjà vieux de cinq ans, de François Le Lionnais, dans la revue du Conseil International de la Philosophie et des Sciences humaines (1) met surtout en évidence ses applications méthodologiques, ses origines diverses et les perspectives ouvertes du côté précisément des sciences humaines, principalement de la philologie. Leur participation paraît néanmoins à l'auteur comme éloignée et hérissée de difficultés. Parmi les différentes sortes d'*information* qu'il s'applique à distinguer et à définir, ce sont surtout les formes les plus élevées qui se dérobent aux méthodes scientifiques. L'*information* sémantique, en particulier, attirerait « les psychologues, les sociologues et les linguistes ». « Malheureusement, en quittant le terrain solide de la mesure et de l'énergétique, on entre, sinon dans la philosophie, du moins dans la science à l'état embryonnaire. L'état

(1) *Diogène*, n° 9 (janvier 1955), « Bases et lignes de force de la Cybernétique », pp. 67-98.

actuel de nos connaissances dans ce domaine, n'offre pas encore suffisamment d'éléments positifs » (1).

Cependant certains signes font déjà, depuis quelque temps, pressentir la jonction des deux équipes qui semblent creuser à la rencontre l'une de l'autre dans l'obscurité, sans moyens de liaison et sans parler la même langue, ainsi que le fait observer André Martinet dans la critique d'un ouvrage destiné à répandre les théories nouvelles (2).

L'intérêt de plus en plus marqué des logiciens pour les questions de langage allant même jusqu'à l'affirmation que « tous les problèmes fondamentaux de la science... sont, d'abord, des problèmes de langage » (3), et à la réduction entreprise par certains des règles logiques à une « syntaxe » (4) et une « sémantique » (5), rejoignait les préoccupations « antimentalistes » des linguistes américains qui, sur les traces de Léonard Bloomfield (6), récusent toute référence à une *signification* et, en général, à une *pensée* subjective, incommunicable tant qu'elle ne s'est pas traduite en une « conduite linguistique ». Étant donné que R. Carnap et les logiciens « formalistes » font de leur côté abstraction de toute signification des symboles dont ils étudient les lois de combinaison, les uns et les autres reportent diversement au niveau du langage des fonctions attribuées généralement à la pensée. Lorsque L. Bloomfield, après avoir déclaré inutile l'hypothèse « mentaliste » d'un facteur non physique, âme ou esprit, dans lequel se situerait la pensée, et après avoir ramené le problème de la connaissance à celui des réactions biologiques de l'être vivant, évoque la réduction « de tous les événements

(1) *Loc. cit.*, p. 81.

(2) *Bull. Soc. Linguist.*, t. LIII, fac. 2, p. 25 ; c. r. de la trad. de Georges A. MILLER, *Langage et Communication* (Paris 1956) : « Le linguiste traditionnel, voit, ... poindre à tous les horizons de nouvelles disciplines.... Il ne lui est plus possible d'ignorer les recherches de voisins devenus des concurrents... (qui)... utilisent des jargons si différents du sien qu'(il) recule devant l'effort d'adaptation nécessaire pour que s'établisse la communication d'une branche à l'autre de la recherche. Il se résigne à attendre qu'on veuille bien traduire... »

(3) Pius SERVIEN, *Science et Hasard*, Paris (Payot) 1952, p. 142.

(4) Cf. Rudolf CARNAP, *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934.

(5) Voir S. ULLMANN, *Précis de sémantique française*, Paris 1952, « Notions fondamentales : les trois sémantiques » (pp. 1-8).

(6) *Language*, New York, 1933 ; surtout chap. 2 (pp. 21-41).

de l'univers, passés, présents et futurs, sous une forme à la vérité symbolique, aux dimensions d'une grande bibliothèque » (1), il est tout près de placer le langage, même sous sa forme écrite, à la place réservée par les philosophes idéalistes à la pensée et au *cogito* de Descartes. Un tel idéalisme linguistique, s'il est permis de forger cette appellation douteuse et légèrement contradictoire, pour une doctrine qui n'a peut-être jamais été sérieusement développée ni soutenue, n'aurait aucune raison d'être chez les linguistes européens qui, à la suite de Ferdinand de Saussure, considèrent dans le langage l'*expression* et la *signification* comme deux aspects aussi inséparables que le recto et le verso d'une même feuille (2).

On voit cependant la théorie du langage prendre une place importante qui confine à celle de la théorie de la connaissance dans l'ouvrage fondamental de Louis Hjelmslev (3), qui constitue le manifeste du structuralisme de Copenhague, et fait entendre un appel à une nouvelle coopération entre plusieurs sciences : « Dans un sens nouveau, il semble utile et nécessaire d'instituer un point de vue commun pour une vaste série de sciences, depuis la littérature, l'esthétique, la musicologie et l'histoire générale, jusqu'à la logistique et aux mathématiques, en sorte que ces sciences, de ce point de vue, se groupent autour d'une problématique définie linguistiquement » (4).

Cette liste curieusement composée embrasse néanmoins, par l'intermédiaire des mathématiques, la presque totalité des connaissances humaines sur l'univers physique, chimique, intra-atomique. D'autre part, la linguistique y figure, non pas sur le même plan que les autres, mais à titre de « problématique générale » à laquelle d'autres paragraphes semblent attribuer

(1) *Ibid.*, éd. anglaise de 1950, p. 40 avec p. 612 renvoi à un article d'A. Weiss, dans la revue de la Société Américaine de Linguistique, *Language* (1925), n° 2, pp. 52-57.

(2) *Cours de linguistique générale*, 4e éd. Paris, 1949, p. 157 : « on ne peut découper le recto sans découper, en même temps le verso ».

(3) *Omkring Sprogteoriens Grundloeggelse*, Copenhague, 1943, p. 96. La traduction anglaise de Francis J. WHITFIELD, *Prolegomena to a theory of language*, Baltimore 1953 (Indiana Un. Publ. 7) a été revue par l'auteur et peut donc servir de texte de référence.

(4) *Op. cit.*, p. 96.

le rôle généralement dévolu à une théorie de la connaissance (1), et dont le but se trouve défini au § 6 comme une « description non contradictoire et exhaustive qui conduit à ce qu'on appelle ordinairement connaissance » (2). Le *vrai* et le *faux* y trouvent également une définition (3) qu'on attendrait plutôt d'un traité de logique. Mais c'est surtout par une généralisation de la notion de langage que la linguistique est élevée à ce rôle prééminent de liaison entre les sciences, revendiqué dans le passage cité ci-dessus, et dans un autre qui le précède immédiatement, où se trouve évoquée la construction d'une linguistique dans le sens le plus large, d'une *sémiologie* (4), et l'instauration, par son entremise, d'une « coopération entre linguistique et logistique », car « les logisticiens modernes ont précisément pris pour objet l'étude des systèmes de signes et les jeux en les considérant comme des groupes abstraits de transformation (5) ».

Ainsi les bases d'une coopération se trouvent clairement posées par Louis Hjelmslev, dès 1943. Pouvait-il alors prévoir que la réalisation viendrait si rapidement ? On en doute quand on considère l'attitude réservée des linguistes à l'égard des théories récentes. Un colloque organisé, au début de 1959, à la Faculté de Médecine de Paris, sur « Langage et Information », n'a été suivi en dehors de Pierre Guiraud, que ses travaux désignaient comme une vedette du Congrès, sauf erreur, par aucun autre linguiste que Marcel Cohen, qui montrait, une fois de plus, son ouverture d'esprit, et son universelle curiosité.

Pourtant la preuve avait déjà été administrée de la justesse des vues d'Hjelmslev, dans un livre intitulé *Logique, Langage et Théorie de l'Information* (6) qui réunit trois études, et dont les linguistes français ont pu lire une critique (7) de Pierre Guiraud. Malheureusement le recenseur, dont la compé-

(1) *Ibid.*, pp. 11, 12 et 13.

(2) *Ibid.*, p. 15.

(3) *Ibid.*, p. 18 : par un « principe de simplicité, en accord avec lequel seulement il est possible de donner un sens à l'affirmation qu'une solution... est vraie et une autre fausse ».

(4) *Ibid.*, p. 95 ; trad. Whitfield p. 68-69 ; Saussure, *op. cit.*, ch. III, § 3.

(5) *Ibid.*, p. 96, lignes 11-14 ; trad. Whitfield p. 69, lignes 14-20.

(6) Paris (Payot) 1957, (*Étude d'épistémologie génétique*, III).

(7) *Bull. Soc. Linguist.*, t. LIII, fasc. 2, pp. 23, 24, 25.

tence égale celle des auteurs sur la question de la loi de Zipf, a consacré tout son texte au premier mémoire de Benoît Mandelbrot, qui traite cette question, et il a, suivant sa propre expression, « sacrifié » les deux autres.

Or la seconde étude « Logique et langage considérés du point de vue de la précorrection des erreurs », par Léo Apostel (en collaboration avec Mandelbrot), apporte précisément la démonstration d'une identité — au sens logique — entre les règles de logique et toute la linguistique d'orientation saussurienne, par l'entremise de la théorie des codes. On se contentera de renvoyer à l'exposé très clair du plan de l'étude (p. 80), où se trouve définie en particulier la notion de « distance » applicable « à des systèmes formels et à des langages naturels ». La même conception de distance nécessaire entre les phonèmes, ou de « marge de sécurité », est développée par André Martinet dans son *Économie des changements linguistiques* (1), et il semble facile, pour tout linguiste, de le vérifier au chapitre III du travail d'Apostel (pp. 135-151) qui concerne la linguistique, et ne semble pas s'exposer aux reproches d'André Martinet, car il est écrit en langage courant. Qu'il suffise d'indiquer que l'identification porte expressément sur « la notion d'opposition de Saussure »... « la classification générale des oppositions que donne Trubetskoy » ... enfin les « notions de grammaire (telles que Hjelmslev et Togeby les développent) ». C'est le premier document de la jonction entre les deux équipes qui travaillaient jusqu'ici dans l'obscurité d'un tunnel.

Quelles conséquences faut-il attendre de ces résultats qui ne peuvent être ignorés ni récusés par les mathématiciens, car leur démonstration se fonde sur la théorie des ensembles et la topologie ? On ne pourra plus écrire, comme Pius Servien dans *Science et Hasard* (2), que la linguistique a failli à sa tâche en n'élaborant pas la théorie du langage dont la science a besoin, car, au moment même où Pius Servien déplorait son inexistence, cette théorie du langage avait été entreprise, depuis près d'un demi-siècle, et perfectionnée par les patientes contributions

(1) Berne 1955.
(2) Paris (Payot) 1952, pp. 142-143.

dont Apostel montre la pertinence. Aux yeux des linguistes, on se demande quelle valeur prendra une démonstration d'identité logique, c'est-à-dire d'identité de structure, suivant le principe posé par R. Carnap. Il est permis de se demander si la réserve de leur attitude ne procède pas de raisons plus profondes que « l'inquiétude » constatée par André Martinet dans sa critique de Miller, *Langage et communication* (1) signalée plus haut. Il est remarquable que des raisons tout à fait claires en aient été indiquées par Louis Hjelmslev lui-même, dans une revue des objections à sa thèse qu'il développe objectivement, sans les affaiblir. La tâche de la théorie du langage est, en effet, d'établir des *constances* (2), mais cette recherche « est assurée de provoquer l'opposition d'une certaine tradition humaniste qui sous divers déguisements a jusqu'ici prédominé en linguistique. Sous sa forme la plus explicite, cette tradition conteste, à priori, l'existence d'une constance et la légitimité de sa recherche. Les phénomènes humanistiques sont, à l'en croire, et par opposition à ceux de la nature, des phénomènes d'occurence unique, individuels et, par suite, inaptes à faire l'objet d'un traitement scientifique exact et généralisateur. La méthode qui convient dans la sphère humanistique doit être différente, purement descriptive, plus proche de la poésie que des sciences exactes, et, en tous cas, bornée à une présentation discursive, passant les faits en revue sans les interpréter au moyen d'un système. Dans le cas de l'histoire cette thèse a été élevée à la hauteur d'une doctrine, et semble former la base de l'histoire sous sa forme classique». Cette référence à l'histoire éclaire d'autant mieux le débat que la linguistique a été longtemps regardée comme une science historique et qu'elle est restée de même nature pour beaucoup d'esprits. Son rattachement à la sociologie, préconisé par Saussure et Antoine Meillet, rappelle opportunément que des discussions semblables renaissent périodiquement à propos de l'histoire et de la sociologie, et aussi que la place de la linguistique dans la classification des sciences

(1) *B. S. L.*, LIII, fasc. 2 (1957-58), p. 25 : « Le linguiste traditionnel de formation philologique voit non sans inquiétude poindre à tous les horizons de nouvelles disciplines dont l'objet s'identifie.. avec le langage »

(2) *Op. cit.*, pp. 9-10.

a souvent varié au XIXe siècle. Elle hésite entre les sciences naturelles où la plaçaient Auguste Schleicher et Max Müller, et les sciences humaines où elle est rangée par Curtius et William Dwight Whitney vers le dernier tiers du siècle, jusqu'à ce que les *Prinzipien der Sprachgeschichte* de Hermann Paul apportent, en 1880, une conclusion provisoire.

Cette argumentation pourrait être mise sous une autre forme. L'identification avec la logique démontrée par Apostel, ne concerne qu'une fraction de la linguistique, celle qui précisément depuis Saussure s'est émancipée de la férule de Hermann Paul. Le tableau qu'en traçait Marcel Cohen, dans *L'année sociologique* de 1940-48 (p. 837), recense « les formes de linguistique structurale et de linguistique fonctionnelle », la première remontant à la publication posthume « des cours professés à Genève par Ferdinand de Saussure... » la seconde définie de façon indépendante, en 1929, par Henri Frei, *Grammaire des fautes...* et par le tome premier des *Travaux du Cercle de Linguistique de Prague*, dont la doctrine est plus connue sous le nom de phonologie. Laissons de côté la linguistique américaine, dont les présuppositions s'accordent avec le formalisme logistique. Il reste la linguistique traditionnelle des comparatistes, et l'école italienne appelée « néolinguistica » par ses fondateurs Bartoli et Bertoni (1), dont la contribution scientifique de haute qualité s'accompagne d'une doctrine qui accorde aux facteurs individuels une importance prépondérante et réduit, au contraire, celle des « constances », comme les lois phonétiques autant qu'il est possible. Il semble donc que la « néolinguistique » soit désignée pour apporter une doctrine à tous ceux qui naviguent à contre-courant des théories actuelles.

On peut douter que cette attitude de repli sur des positions traditionnelles arrête l'évolution de la linguistique dans le sens de l'unité de la science, car la tradition correctement interprétée ne la justifierait pas. Les notions nouvelles sont elles-mêmes issues de la tradition la plus authentique et il est à peine besoin de rappeler que le précurseur Ferdinand de Saussure fut, avant tout, un maître de la méthode historique, disciple ou contempo-

(1) *Breviario di neolinguistica*, Modane 1925.

rain d'autres maîtres au mérite desquels Hjelmslev rend pleinement justice dans ses *Principes de Grammaire générale* de 1928. Il serait intéressant de suivre la lente formation d'une méthode qui est devenue la base de la phonologie et du structuralisme, sous le nom de « commutation ». André Martinet fait mieux encore en montrant que des théories modernes, comme « la théorie fonctionnaliste des changements phonétiques », avaient été exposées de façon lucide au siècle dernier, car « dès les années 80, trois remarquables phonéticiens... Sweet... Jespersen... et Paul Passy partageaient... un ensemble de vues qui coïncident largement avec celles des diachronistes d'aujourd'hui » (1). On se propose précisément de mettre en évidence, dans les pages qui suivent, l'ancienneté beaucoup plus considérable encore de ces notions de base communes, ainsi qu'on l'a vu, à la linguistique et à la théorie de l'information.

Mais auparavant un dernier commentaire doit être consacré à l'argumentation très sobre opposée par Hjelmslev à cette thèse traditionnelle qu'il ne saurait, bien entendu, accepter. Sur le fond de la question, elle se ramène au postulat d'intelligibilité exprimant la réaction instinctive non seulement de l'homme, mais de tous les êtres vivants en face de la nature, et qui conduit à supposer, sous le *déroulement* des phénomènes, la constance d'un *système*. L'originalité des formules d'Hjelmslev réside dans l'adoption d'une terminologie proprement linguistique, démontrant, par l'exemple joint au précepte, l'aisance avec laquelle cette terminologie assume le rôle méthodologique revendiqué pour elle dans les pages citées plus haut. En effet, les notions de « processus » ou « chaîne » d'une part, et de « système » ou « structure » de l'autre, sont empruntées à la distinction saussurienne entre *syntagmatique* et *paradigmatique*. Ainsi que l'indique Hjelmslev, elles se recoupent exactement avec *l'alternative* et la *conjonction* des logiciens et semblent utilisables aussi dans les sciences humaines. L'affirmation désespérée qu'il y a, malgré tout, un sens et une structure intelligibles sous le déroulement implacable des irritants contextes de

(1) *Économie des changements phonétiques*, p. 42.

l'histoire humaine n'a-t-elle pas suscité aussi bien les colères prophétiques que les rêveries des poètes, et l'enthousiasme de la découverte chez un Ibn Khaldoun ? Il serait peut-être curieux de poursuivre cette expérience terminologique et de parler par exemple, en langage hjelmslevien, de « catalyse » de divers systèmes du monde, par les grandes religions et les philosophies. Allant plus loin encore, si l'on prend pour accordée l'unité de cette théorie avec celle de l'information, « l'*hypothèse de travail* » de Hjelmslev devrait, sans doute, se formuler simplement comme celle de la constance approximative de l'information considérée comme une entropie négative, ou, tout au moins, d'une variation sans discontinuité trop marquée. La même notion d'*entropie* semble propre à éclaircir, dans les sciences économiques, les diverses théories contradictoires de la valeur-travail, de la valeur-rareté, et de la valeur-utilité, en les reliant à ses propres aspects d'énergie, de fréquence et d'ordre comme facteur d'efficacité. Mais il faut laisser aux mathématiciens les investigations sur les formules et les mesures précises, pour nous cantonner, suivant le conseil que donne Hjelmslev (1), dans celles qui mettent en jeu uniquement l'histoire de la science du langage.

Il s'agit donc, en somme, de rechercher les origines historiques et préhistoriques de la théorie de l'information, entreprise paradoxale en apparence seulement, car, s'il est vrai qu'au sens étroit cette théorie est née, vers 1927, des réflexions de techniciens du téléphone en quête d'une unité de mesure, qui du nom de l'un d'eux fut baptisée « hartley », dans un sens plus large, elle s'est haussée, avec Norbert Wiener, au niveau des grandes hypothèses qui marquent la pensée d'une génération. Et, en se fondant dans un ensemble, elle absorbe et assimile des recherches issues des domaines les plus différents.

Celles de Mandelbrot et Apostel lui annexent tout un pan de la linguistique. Dans leur ouvrage, la première étude est

(1) *Op. cit.*, p. 95 : « Il s'agit moins de division effective des tâches que de définition. Le linguiste peut et doit, dans son travail de recherche, se consacrer au langage parlé et laisser à d'autres mieux préparés, principalement aux logisticiens, l'étude des autres structures, mais il ne peut impunément se priver de l'horizon élargi que procure l'orientation sur ces structures analogues ».

consacrée, comme on l'a déjà dit, aux résultats incontestablement linguistiques de Zipf, et la seconde à la linguistique saussurienne en conjonction avec la phonologie. Il ne faut pas restreindre la portée de leur démonstration à la simple remarque d'une curieuse coïncidence entre la notion de *distance* qu'ils définissent et l'opposition selon Saussure et Trubetskoy. La même expression de *distance* se rencontre tout naturellement sous la plume du linguiste André Martinet, qui en retrouve les fondements jusque chez les phonéticiens de 1880. La confrontation porte, en réalité, d'une part sur les résultats de la logique moderne, et de l'autre, sur la construction édifiée depuis Saussure d'une théorie du *signe*, d'une « sémiologie », dont les origines remontent à Platon et Aristote.

La rencontre « au sommet » des deux disciplines, clairement prévue dans les anticipations d'Hjelmslev, continue elle-même une longue tradition, car « le linguiste s'interroge nécessairement sur la source des multiples interdictions grammaticales et phonétiques... le logicien... sur la source des règles normatives de la logique. Or innombrables sont les tentatives de présenter, soit les règles grammaticales comme des règles logiques, soit les règles logiques comme grammaticales » (1). Les premières caractérisent la grammaire traditionnelle, dont l'exemple est la Grammaire de Port-Royal, les secondes la logistique moderne. On peut donc dire que les deux théories n'en font virtuellement plus qu'une dont le nom importe moins que les origines.

Ces théories, en effet, ne sont pas des créations *ex nihilo* dans le cerveau des logiciens et des linguistes. Elles se sont formées par une lente accumulation. Il suffit d'en dégager les points principaux pour apercevoir les étapes de leur formation dans l'antiquité grecque et sémitique.

* * *

Une attention superstitieuse pour les propriétés mystérieuses et magiques du langage caractérise, suivant la remarque de Bertrand Russell (2), les plus anciens documents. Les travaux des

(1) *Op. cit.*, p. 81 : Étude d'Apostel, Introduction, (chapitre préliminaire, 2).
(2) *Human Knowledge*, London 1951, p. 71.

linguistes et des sociologues ont permis de reculer, jusqu'à la plus lointaine préhistoire, la même constatation. Cette forme élémentaire de réflexion sur le langage est vraisemblablement aussi ancienne que le langage lui-même, c'est-à-dire que « l'homme au langage articulé », suivant l'expression bien connue des poèmes homériques.

Cette épithète de nature s'avère d'une justesse si pénétrante qu'il a fallu arriver à l'époque moderne pour en mesurer toute la profondeur, et qu'on a peine à l'attribuer à ces siècles barbares. On soupçonne des influences étrangères, comme il y en a par exemple dans la métrique de l'épopée (1) ; car la Grèce a été largement tributaire du monde sémitique, ne serait-ce que par l'emprunt de l'écriture. Mais les investigations sont difficiles, et, comme le remarque H. Steinthal dans sa monumentale *Histoire de la Philologie* (2), on ne peut remonter plus haut que les dialogues de Platon. L'importance de ce point de départ n'est pas contestable, car le *Cratyle* domine toute l'évolution ultérieure, y compris finalement l'éclosion d'une grammaire syriaque et d'une grammaire arabe, sous l'influence de la grecque (3).

On peut admettre, avec Steinthal, comme les deux seules traditions grammaticales entièrement indépendantes, celle des Grecs et celle des Hindous, car si « les Chinois ont développé quelques rudiments originaux et perspicaces... et les peuples sémitiques au Moyen Age, Syriens et Arabes... un système étroitement ajusté à leur langue (4) », les premiers ont dû recevoir l'impulsion de l'Inde et les seconds des Grecs. Il conviendrait donc de renvoyer l'examen de cette tradition grammaticale sémitique après celui de la grecque, dont elle

(1) Voir notamment Ch. AUTRAN, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, Paris, s. d , et Ţ. CHANTRAIRE, *La langue poétique et traditionnelle d'Homère* (Conf. de l'*Inst. de Ling. de l'Un. de Paris*, VIII), Paris, 1928.

(2) *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1863, p. 40.

(3) Il ne faut pas exclure la possibilité d'une influence de l'Inde, dont la réalité pour la Perse est incontestable, et que Karl Vollers a cru déceler dans Sîbawaïhi (*The System of the Arabic Sounds*, JAOS, pp. 132-134).

(4) STEINTHAL, *op. cit.*, p. 24.

procède et par quoi elle s'explique (1), et c'est en effet ce qui va nous contraindre à commencer par les théories du langage chez Platon. Mais auparavant, en dépit de la complication de ces enchevêtrements d'influence, il semble impossible de ne pas mettre, ici, à leur ordre chronologique, certaines activités d'ordre linguistique antérieures à celles des Grecs, et qu'on a quelques raisons d'attribuer au monde sémitique.

L'invention de l'alphabet par les Phéniciens, aujourd'hui mieux située dans son arrière-plan historique, n'apparaît plus comme l'heureux accident d'une découverte fortuite, mais comme l'aboutissement d'un lent travail d'analyse. Dans une communication à l'Académie, le professeur Ch. Virolleaud a mis en relief le rôle important de véritables écoles ou ateliers des artisans de la graphie en cunéiformes. On a peut-être aussi trop tendance à regarder comme naturelle et presque nécessaire l'évolution qui a conduit l'écriture du stade idéographique au syllabique et à l'alphabétique. L'exemple du chinois suffit à rappeler qu'elle n'était nullement fatale. En réalité, l'écriture idéographique représente une évolution par rapport à un état antérieur que nous ne connaissons pas, mais qui est peut-être représenté par les peintures de l'âge des cavernes. C'est une première étape de l'analyse, dans laquelle les figurations d'objet sont déjà stylisées et isolées les unes des autres. La seconde étape, celle du syllabisme a pu être favorisée par la structure de la langue sumérienne à laquelle il semble d'abord avoir été appliqué. Et c'est peut-être la raison pour laquelle le chinois s'y est arrêté en restant réfractaire à tout progrès ultérieur. Quant à la troisième, celle de l'alphabet, elle dépend certainement très étroitement de la structure des langues sémitiques, et c'est chez des Sémites qu'elle s'est finalement réalisée, avant de recevoir des Grecs les perfectionnements nécessaires à leur idiome indo-européen.

Dans ce travail progressif d'analyse du langage, on ne saurait dire quelle étape est la plus décisive, car chacune sans la précé-

(1) Même si occasionnellement certaines notions originales, comme celle de racine, ont pris naissance dans la grammaire hebraïque et arabe, avant dé pénétrer en Europe à la Renaissance (Bloomfield, *Language* pp. 10-15).

dente fût demeurée impossible. Mais il sied de remarquer que le syllabaire introduit, pour la première fois, la considération des « sons » comme éléments nécessaires, et que l'alphabet atteint du premier coup la perfection par l'identification des « phonèmes », dont la linguistique moderne a redécouvert l'importance dans l'économie du langage.

Ce travail d'analyse forme la base de toute l'activité linguistique ultérieure, qu'il oriente de façon irréversible. D'autres types d'analyse étaient peut-être possibles, et celui qui s'est réalisé résulte probablement de deux analyses successives correspondant l'une à la structure consonantique des racines sémitiques, l'autre à l'adaptation du résultat à une langue indo-européenne. On a tout lieu de regarder la construction sémitique comme essentielle. En considérant le résultat, il est impossible de méconnaître la justesse de l'épithète homérique du langage « articulé », car c'est cette « articulation » qui résulte de la décomposition par l'écriture. C'est elle qui a été mise, à nouveau, au premier plan par les travaux des linguistes. Nous ne saurons sans doute jamais si l'épithète grecque reflète l'influence d'une réflexion linguistique mûrie dans les cités d'Asïe-Mineure. Il nous est seulement possible d'en montrer la correspondance parfaite avec les notions linguistiques modernes.

F. de Saussure, tout au début de son *Cours*, fait état de diverses « dualités » du langage, qui présente perpétuellement deux faces, pour insister finalement sur la considération de la « langue » comme « système de signes exprimant des idées » où il n'y a d'essentiel que « l'union du sens et de l'image acoustique ». Il suffit de se reporter à l'introduction des *Grundzüge* de Troubetzkoy pour mesurer l'importance en phonologie de l'opposition entre aspects *phonique* et *sémantique*, ou, selon Saussure, entre *signifiant* et *signifié*, plus vulgairement entre *son* et *sens*. Dans le domaine des *sons*, écrivait récemment S. Ullmann (1), « le grand mérite de la phonologie consiste précisément à avoir *jeté un pont* entre la phonétique tradition-

(1) *Les tâches de la sémantique descriptive en français*, B. S. L. XLVIII (1952), p. 16, où l'on trouvera un exposé en français de toute cette théorie.

nelle et la sémantique ». C'est nous qui soulignons, pour faire remarquer que la métaphore du *pont* implique une coupure, abîme ou simple fossé. Aussi voyons-nous, chez le même auteur, que « l'analyse acoustique et psychologique des actes de parole a révélé l'existence de deux unités *irréductibles* (1), le son et le mot ». Cette « dualité irréductible » n'est autre que « la dualité de signifiant et de signifié (qui) entre en scène avec le mot, le signe linguistique minimum ». La création par Michel Bréal, en 1883, du terme de *sémantique* marquait déjà l'éveil des linguistes au sentiment que les lois phonétiques n'abordaient qu'une moitié de la question. La phonologie érige en axiome l'antithèse triviale de l'expression et du sens, du fond et de la forme, en lui donnant une forme précise. Dénonçant, comme avait déjà fait Saussure, les vieilles comparaisons avec le parallélisme du corps et de l'esprit (2), elle insiste sur le fonctionnement. Suivant l'expression de Karl Buehler, les phonèmes ont une fonction propre, celle de « marques diacritiques » servant à différencier entre elles des unités d'un rang supérieur, les mots, investis de fonction significative (3). Le progrès décisif enregistré par « l'axiomatique » buehlerienne ne semble plus ensuite mis en question, et les « Prolégomènes » où Louis Hjelmslev a consigné les principes de l'école de Copenhague (4), enseignent également que « l'on franchit par conséquent, au cours d'une analyse poussée jusqu'au bout, deux limites qu'il y a intérêt à considérer : une frontière où l'on passe des inventaires non

(1) *Précis de sémantique française*, Paris et Berne, 1952, p. 33 ; le membre de phrase cité à la suite appartient au même alinéa, p. 34 ; c'est encore nous qui soulignons le mot « irréductible ».

(2) *Cours de linguistique générale*, 4e éd., Paris, pp. 21, 29 et 32. ULLMANN, *Précis*, p. L, montre que Saussure a repris un principe scolastique : « vox significat mediantibus conceptibus », en ajoutant que « les deux parties du signe sont également psychiques » ; ce dernier point est, on le constatera plus loin, parfois perdu de vue.

(3) *Sprachtheorie*, Jena 1934, et *passim* ; résumé en français dans le passage indiqué ci-dessus note 1, de Ullmann, ainsi que dans la traduction par J. CANTINEAU des *Principes de Phonologie* de Troubetzkoy, Paris, 1949.

(4) *Omkring Sprogteoriens Grundlaeggelse*, Copenhague 1943, p. 42 ; dans la traduction revue par l'auteur, de Fr. J. WHITFIELD, *Prolegomena to a Theory of Language*, cette page très abrégée n'a plus le passage cité (p. 28).

limités aux limités, et une autre où l'on passe des signes à des éléments de signes qui ne sont pas eux-mêmes des signes ». C'est « la double articulation linguistique », dont A. Martinet a fait, sous ce titre, un exposé magistralement clair dans les *Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague* (1).

En dépit de sa forme axiomatique, aux contours nets, cette doctrine n'est nulllement un axiome, mais un simple postulat des plus contestables, et d'ailleurs contesté depuis l'antiquité, au cours d'une controverse sans cesse renaissante depuis plus de deux millénaires. La discussion semble avoir porté d'abord, chez Démocrite, sur l'origine du langage (2), mais s'est orientée ensuite sur sa nature et sa valeur. Les « noms » des choses nous renseignent-ils directement sur celles-ci ? Y a-t-il un rapport intime entre leur contexture phonique et leur signification ? C'est en particulier le problème du langage expressif, maintes fois repris à notre époque et qui a beaucoup préoccupé Maurice Grammont. C'est aussi celui posé dans le dialogue de Platon intitulé *Cratyle*, où Socrate est pris pour juge entre les thèses du langage « par nature », c'est-à-dire dont les termes seraient un produit naturel et un guide sûr de la pensée, et du langage « par convention », où le lien entre les mots et les objets ne résulte que d'un accident contingent de l'usage, simple accord tacite réalisé sur leur convenance mutuelle. On a montré, dans ce qui précède, que la linguistique moderne a en général opté pour la seconde, à la suite de l'américain Whitney, auteur de *La vie du langage* (1875), car selon A. Meillet « Entre les idées et les mots considérés à un moment quelconque du développement des langues, il n'y a aucun lien nécessaire » (3) ; et Saussure formule, dans son *Cours*, le principe célèbre d'esprit pascalien que « le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire... à preuve les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes » (4), qui résume en une phrase

(1) Vol. V, *Recherches Structurales*, Copenhague, 1949, pp. 30-37.

(2) Th. GOMPERZ, *Griechische Denker* (1893), trad. Reymond, *Les Penseurs de la Grèce*, Paris 1908, t. I, p. 116, cf. ci-dessous notes de la p. suivante.

(3) *Introduction à l'étude comparative des langues i.-e.* (1903), 8e éd. Paris, 1934, p. 14 ; Meillet a fait lui-même remarquer sa priorité.

(4) P 100 de l'édition quatrième, Paris 1949.

toute l'argumentation laborieusement réunie par Démocrite, et reproduite par les grammairiens de l'antiquité. Dans le dialogue de Platon, Socrate semble se décider finalement, en dépit de préférences contraires, pour une position analogue, admettant tout au moins une part de convention dans les « noms », parce que « les lettres ne conditionnent pas notre intelligence du mot » (1) ; position prudente dont le rebondissement de la querelle en 1939 fait encore mieux apprécier la modération (2). Mais l'argument qui fonde ici la décision de Socrate n'est pas autre chose que la théorie moderne de l'indépendance mutuelle des significations et des *sons* ou phonèmes car les linguistes eux-mêmes n'ont appris que lentement à détacher des *lettres* l'attention qu'ils portent aux sons du langage, et d'autre part les « lettres » des alphabets anciens correspondent à une analyse en éléments plus proches des phonèmes de la phonologie que des transcriptions phonétiques. Il s'agit donc bien, dès ce texte de Platon, d'une anticipation tout à fait remarquable de la phonologie.

On se bornera ici à la constater, sans proposer d'explication, mais en faisant toutefois observer que l'actuelle terminologie représente l'aboutissement d'une tradition ininterrompue. Influence bien connue du langage sur la pensée, ou des constantes expériementales ? On laisse de côté cette question. Le fait est que la position attribuée à Socrate par Platon se retrouve chez Aristote, et a été suivie par la plupart des grammairiens anciens, de ceux du Moyen Age, et des humanistes.

Une remarquable étude de O. Funke (3) est venue verser à ce dossier une pièce d'une importance décisive, en analysant un traité qui eût un retentissement considérable dans la seconde moitié du XVIIIe siècle : l'*Hermès* du philosophe anglais James Harris, publié en 1751, réédité cinq fois jusqu'à 1794,

(1) V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le « Cratyle »*, (Bibl. École des H. E. 279) Paris, Champion, 1940, pp. 166-169 ; cf. p. 16, les arguments de Démocrite.

(2) J. Vendryès, qui analyse, avec une bibliographie, la controverse soulevée à cette date (*Sur la dénomination*, B. S. L., XLVIII, 1952, pp. 1-13), insiste sur la part de « malentendu » et de discussion sur les termes qu'elle implique, mais également sur sa portée métaphysique (nominalisme).

(3) *Studien zur Geschichte der Sprachphilosophie*, Bern 1927, pp. 8 et 15. Toutes les indications concernant Harris sont extraites des pp. 5-48.

traduit en français et en allemand, tenu en haute estime par Hamann et Herder, et qui exerça sur Guillaume de Humboldt une appréciable influence. Funke y découvre précisément l'essentiel des théories modernes. Partant de la définition aristotélicienne de la phrase, « complexe de sons signifiants, dont certaines parties sont elles-mêmes significatives », Harris parvient à celle du mot, « signifiant dont aucune partie n'est elle-même signifiante », et la plus petite partie constitutive du discours, car la poursuite de l'analyse (syllabes, sons) n'atteint plus des significations. Ces passages offrent une analogie tout à fait frappante avec celui de L. Hjelmslev cité ci-dessus à la fin de l'avant-dernier paragraphe. Ils énoncent le même principe de la dualité des *sons* et des *sens*, mais en l'appuyant sur l'autorité de grammairiens comme Priscien, et le byzantin Th. Gaza. La chaîne qui relie F. de Saussure, à travers Humboldt, à toute la tradition humaniste et antique, passe par ce maillon qui manquait : l'*Hermès* de Harris qui doit être considéré, au jugement de Funke, comme un « compendium » de cette tradition. Il en résulte que toute la construction d'analyse fonctionnelle de Buehler se trouvait déjà virtuellement dans Aristote, et même dans Platon. Ce n'est pas le lieu d'examiner la contribution des modernes, et le caractère axiomatique de leurs recherches. Venons-en à comparer certains éléments des traditions de la grammaire générale dans le monde arabe.

*
* *

Suivant la pente naturelle qui le porte à renouveler la terminologie Louis Hjelmslev fait des termes de « transcendance » et « immanence » un usage très spécial sur lequel le professeur André Lalande (1) fait quelques réserves. Dans un sens plus courant, on est tenté de retrouver ces notions à l'arrière-plan du *Cratyle*, comme impliquées par la théorie du *nomothète* « législateur » (2) ; car la thèse de l'origine « décrétale » *(nomôi)*

(1) Lettre privée ; ces innovations terminologiques s'expliquent presque toutes, par la distinction entre paradigmatique et syntagmatique.

(2) Dans certaines variantes *onomatothète* (« législateur des noms ») ; cf. V. GOLDSCHMIDT, *op. cit.*, pp. 65 et 66 note.

s'oppose à celle du langage « par nature » *(physei)*, inhérent à la nature humaine, ou « immanent ». On la verra plus loin aboutir à une véritable théorie de la transcendance du langage chez les Arabes. Mais auparavant ses germes ont dû, très tôt, porter des fruits dans les courants religieux gnostiques, car on en trouve déjà une forme achevée dans le prologue du IVe Évangile. Au jugement de Bertrand Russell, cette doctrine persiste à inspirer, de nos jours, la pensée de certains milieux scientifiques (1).

La doctrine du *Logos* n'a pas été sans influence sur la pensée islamique, et il est permis d'en chercher un lointain écho dans celle du Goran incréé, co-éternel à Dieu. D'une façon plus technique, on trouvera ci-dessous quelques exemples de la pénétration du néoplatonisme dans la pensée arabe, avec la théorie du langage exposée dans le Corpus esotérique des *Épîtres* des Iḫwān aṣ-Ṣafâ' « Frères sincères » dont le rayonnement a été considérable. Il est impossible néanmoins de considérer comme échantillon authentique de la tradition grammaticale ces textes traduits d'Aristote ou de l'*Isagōgē* de Porphyre. Aussi passerons-nous rapidement pour nous étendre davantage sur les grammairiens de Kūfa et de Baṣra.

On discerne chez les Iḫwān aṣ-Ṣafâ' une insistance particulière sur le dualisme du langage, « activité de l'âme humaine qui est de deux espèces : mentale et articulatoire ; la seconde d'ordre corporel et sensible, la première d'ordre spirituel » (2). Cette manière de considérer dans la langue l'activité phonique comme corporelle et physique est combattue par Ferdinand de Saussure. Il se serait inscrit en faux contre cet autre passage : « Les mots composés de caractères aux figures diverses ressemblent aux corps composés de membres, et les ramifications contenues dans ces mots sont pour eux comme des âmes ». Car les *expressions* parlées et écrites sont, pour lui, de nature psychologique au

(1) Passage déjà cité *Human Knowledge*[2], 1951, p. 71 : « The habit of viewing language superstitiously is not yet extinct. « In the beginning was the Word », says our version of St. John's Gospel, and in reading some logical positivists, I am tempted to tnink that their view is represented by this mistranslated text ».

(2) *Rasâ'il*, éd. Zaraklî, Caire 1928, t. I, p. 310.

même titre que les significations (1). Cependant le dualisme métaphysique des *Épîtres* s'exprime, dans un passage qui suit de près celui qu'on vient de citer (2), par un tableau de la hiérarchie des êtres qui met la coupure essentielle, non pas entre « matériel » et « spirituel », mais entre « sensibles » et « intelligibles ». Avec cette correction, on rejoint la conception saussurienne, car les « sensibles » ne sortent pas de la sphère psychologique.

Si le langage est ainsi, dans sa partie « spirituelle » ou « intelligible », rapporté au monde supérieur, il s'insère dans une conception dualiste de l'Univers qui semble une des caractéristiques les plus curieuses des *Épîtres* des Iḫwān aṣ-Ṣafâ' (3). Que ce dualisme vienne du néoplatonisme, ou qu'il fasse revivre un crypto-manichéïsme, son application au langage semble un élément permanent de la grammaire générale, que Roman Jakobson (4) a élevé à la hauteur d'une doctrine linguistique. Sous sa forme extrême, il identifie le langage à la connaissance, ainsi que l'expriment assez bien les quelques passages cités.

On reconnaît cependant que cette doctrine très particulière, bien qu'elle ait pu exercer une certaine influence, ne représente pas le message le plus typique de la tradition arabe. Ce dernier se trouve chez les grammairiens qui, au jugement de Hjelmslev (5), « tout en se fondant sur les doctrines d'Aristote, ont su s'affranchir des inconvénients d'une application trop

(1) *Rasâ'il*, éd. Zarakli, Caire 1928, t. I, p. 239.

(2) *Ibid.*, p. 241.

(3) Par exemple t. III, p. 339 : « Sache qu'Allah est auteur des deux mondes, l'un corporel, l'autre spirituel. ...le monde spirituel est celui de l'intellect et de ce qu'il contient : l'âme et les formes des corps qui ne sont pas des corps à trois dimensions » ; ou encore t. IV, pp. 217-218 : « Sache que chacun de nous est composé de deux substances distinctes et opposées : l'une ce corps grossier, perçu par les sens, composé de... choses corporelles terrestres, mortes, ténébreuses et périssables ; l'autre cet esprit subtil, l'âme, substance céleste, spirituelle, lumineuse, connaissant et percevant... »

(4) Dans *Preliminaries to Speech Analysis*, en coll. avec C. Gunnar, M. Fant, Morris Halle, (Acoustics Laboratory, Massachussetts Institute of Technology, Technical report 13, january 1952). Voir la critique du regretté J. Cantineau dans *B. S. L.*, t. LVIII, 2 (1952, fasc. 137), pp. 11-19.

(5) *Principes de Grammaire Générale*, Copenhague 1928, p. 160 (avec n. 2 un renvoi à Fr. Buhl et à Weil).

immédiate des notions gréco-latines à la grammaire sémitique » et « se sont mis prudemment sur le terrain de leur propre langue ». Leur dépendance par rapport aux Grecs était présentée comme probable par Nöldeke en 1905, dans une controverse avec le Comte de Landberg (1), et un intermédiaire syriaque ne semble guère vraisemblable (2). Par contre, ils ont élaboré des notions originales, comme celle de « rection », qui se répand dans l'Europe du Moyen Age, à partir du xe siècle, sans qu'on puisse affirmer que ce soit un emprunt (3).

Cette importante contribution au progrès de cette science ne saurait être trop appréciée.

Sur la question de l'origine du langage, leur contribution apparaîtra aussi originale à d'autres égards. Il suffit de se reporter à la compilation bien connue de Suyûtî intitulée *al-Muzhir* pour mesurer la place importante qu'elle occupe. Cependant le dialogue de Platon ne semble pas avoir été traduit, et si les arguments du début rappellent ceux des Grecs, c'est, sans doute, sous des formes plus tardives qu'ils ont été transmis. La notion d'un « législateur » apparaît dans l'expression *wâḍi' al-luġah* (4) d'ailleurs parallèle à celle de *wâḍi' aš-šari'ah* qui apparaît dans les *Épîtres*. Elle rappelle d'autant mieux l'expression grecque de *nomothète* que l'abstrait *waḍ'* (5) qui exprime l'action de ce législateur, correspond dans l'alternative grecque au mot *thesis* qui a pris la place de *nomôi* dans l'opposition à *physei*. Ce mot *waḍ'* exprime alors le décret arbitraire supposé à l'origine du langage. Mis à la VIe forme, il exprime plus exactement la thèse de la « convention mutuelle » (6) par laquelle certains pensent expliquer ce dernier.

Cependant ces tournures, qui ressemblent à des traductions du grec, ne sont pas les seules. L'opposition est d'ordinaire entre *ṭawqîf* et *iṣṭilâḥ*, le second terme signifiant « convention », et

(1) *Z. D. M. G.* 59 (1905), pp. 412-419.

(2) La plus ancienne grammaire, celle d'Eliās de Tirhān, éditée par Friedrich Baethgen (Leipzig 1880) ne le suggère pas.

(3) HJELMSLEV, *Principes de Grammaire Générale*, pp. 158-160.

(4) Sûyuṭṭ, *Muzhir*, Caire, s. d. I, p. 8.

(5) *Ibidem*, p. 4 in fine.

(6) *ṭawāḍu'*, Sûyuṭî, *Muzhir* I, p. 10, citation des *Ḫaṣā'iṣ* d'Ibn Ginnî.

le premier « mise en demeure », ce qui correspond sensiblement à « décret arbitraire ». Dans cette présentation, il n'est plus question de « nature » ainsi que le remarque R. Arnaldez à propos d'Ibn Ḥazm (1) ; et la *convention*, qui lui était opposée comme arbitraire dans le *Cratyle*, s'oppose à son tour à l'arbitraire du décret d'un auteur du langage. C'est que dans le dialogue de Platon il ne s'agit pas véritablement de ce qui s'est passé à l'origine, mais de la valeur réelle du langage (« rectitude des noms »). La perspective des Arabes est différente, car le débat est dominé par le verset coranique : « Et il enseigna à Adam les noms » (2).

Lorsqu'il examine les anciens mythes sur l'origine du langage, H. Steinthal met à part le récit de la Genèse qui « dépasse en profondeur et en clairvoyance, ainsi qu'en élévation, ceux de tous les autres peuples (3) » et révèle « la plus profonde intuition de la nature et de la valeur du langage ». Il admire ce récit précisément parce que Dieu n'y intervient pas comme auteur ou législateur du langage. Il crée « tous les animaux des champs et les oiseaux des cieux et les amène à l'homme « pour voir si ces animaux pouvaient constituer pour l'homme la compagnie dont il avait besoin dans sa solitude », dit Steinthal, « car rien d'autre ne peut être le sens du texte. Mais c'est exprimé ainsi : « pour voir comment (Adam) les nommerait, et selon ce que dirait Adam, ainsi serait désormais le nom de chaque animal ». C'est parce qu'aucun animal n'est adopté par l'homme, que Dieu crée finalement la femme.

En dehors de l'origine de la création de la femme, Steinthal loue fort ce récit d'exprimer, à sa manière, le rôle éminemment social du langage, et aussi d'en faire un attribut essentiel de l'homme sans lequel il ne saurait être conçu. Le récit coranique est tout différent et de prime abord on doute qu'ils puissent être mis en relation. C'est pourtant ce qu'a tenté A. Geiger dans

(1) *Grammaire et Théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris 1956, chap. II, p. 40-41. Pour *tawqīf*, Suyûṭî (*Muzhir* I, p. 8) cite un passage d'Ibn Fāris qui l'identifie à *waḥy*.

(2) Coran II, 29.

(3) *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlin 1863, p. 11.

son célèbre travail sur les emprunts de l'Islam au Judaïsme (1), et il semble avoir découvert une source intéressante dans *Midrash Rabbah* qui rappelle l'allure générale du récit coranique. Cependant la différence essentielle subsiste, et le texte talmudique, comme celui de la Genèse, fait de l'imposition des noms une activité spontanée du premier homme. Toute la valeur exceptionnelle, aux yeux de Steinthal, du récit biblique disparaît dans celui du Coran, et il devient article de foi que le langage a été décrété par Dieu.

Les conséquences en sont d'ailleurs curieuses. Quelle langue a été ainsi enseignée à Adam au Paradis terrestre ? Si l'on consulte un recueil tardif comme le *Muzhir*, on ne s'étonnera pas de le voir arriver à la conclusion que c'est la langue arabe (2), qui a été ensuite perdue par les autres peuples à la dispersion de Babel, et retrouvée par Ismaël seul quand il est venu habiter le Hedjaz. Mais il ne serait peut-être pas sans intérêt de confronter des traditions plus anciennes, où l'on fait dire au prophète que la langue d'Adam aurait été tantôt l'hébreu, tantôt le syriaque. Cependant la doctrine du Coran incréé devait fatalement faire prévaloir la langue arabe. Le dogme islamique était prédestiné, par ses origines, à l'affirmation d'une transcendance du langage qui réserve à la langue arabe un rang privilégié.

On n'insistera pas sur les difficultés que les exégètes se sont acharnés à résoudre à propos des « synonymes » ainsi créés dans le cas où Adam aurait dû apprendre les « noms » dans les diverses langues de tous les peuples. Il est préférable de souligner l'évidente parenté entre toutes les doctrines analogues de la transcendance du langage, ou de la « parole » d'origine divine, qui sont nées dans ce même coin du monde qu'on est tenté d'appeler le domaine sémitique, et qui constitue, à coup sûr, l'espace culturel de la Méditerranée orientale dans le monde antique. La théorie grecque du *Logos* semble bien née en Égypte, sinon en Asie Mineure. Sans doute la notion de texte sacré n'est

(1) Abraham GEIGER, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*, Bonn 1833, p. 98-99.

(2) *Muzhir* I, p. 30.

nullement inconnue de l'Inde et de la Perse, dont les connexions avec cette culture gréco-asiatique pourraient bien se révéler un jour plus étroites que ne le montrent, jusqu'à présent, de rares communications, littéraires comme les fables de *Kalilah et Dimnah*, ou politiques comme l'expédition d'Alexandre et les incursions musulmanes. Mais c'est principalement autour de la doctrine du *Logos* que se sont cristallisées les tendances de ce genre, qui, de l'avis de Bertrand Russell, continuent à régner jusque dans certains compartiments de la science.

Il n'était peut-être pas inutile de rappeler leurs origines, sémitiques peut-être, en tous cas proche-orientales, au moment où ces doctrines semblent revivre sous une nouvelle forme inattendue. La notion de langage élargie à celle d'*information* embrasse tout le domaine biologique, et l'assimilation de l'*information* à une entropie négative permet de concevoir une « énergétique » ou, suivant l'expression de B. Mandelbrot, une « thermo-dynamique du langage ». Comme d'autre part la frontière entre biologie et physique a toujours été incertaine et contestée, l'*information* est en passe de devenir le principe d'ordre et le fondement de ce qui constitue la véritable existence. C'est peut-être le lieu de rappeler l'apostrophe que lançait Joseph Schrijnen à l'ouverture du premier Congrès international de Phonologie : « vetera sed etiam nova » (1), ou encore l'aphorisme de l'Ecclésiaste que décidément il n'y a, sous le soleil, rien de nouveau.

Jean LECERF
(Paris)

(1) Cf. son article « Nova et vetera » in *Proceedings of the International Congress of Phonetic Sciences* (First Meeting of the « Internazionale Arbeitsgemeinschaft für Phonologie), Amsterdam 3-8 July 1932, dans lequel il évoque « le devoir de faire acte d'hommage envers l'école phonologie de Prague, dont le *dies natalis* coïncide à peu près avec la parution de mon *Donum Natalicium* » (pp. 24-27).

THE UNITY OF THE MEDITERRANEAN WORLD IN THE "MIDDLE" MIDDLE AGES *

I

An Arabist reading Jérome Carcopino's classic *Daily Life in Rome* is overwhelmed by the many striking parallels, often pointed out by the author himself, between the life described in that book and that familiar from Mediterranean Muslim towns, which have preserved their mediaeval character. Carcopino gives us a picture of imperial Rome, the capital of the pagan world, about 900 years before Islamic civilization reached its apogee, and still there is much in common between the two.

This continuity of the Mediterranean heritage has been brought into full relief by the recent studies of Professor Claude Cahen on the development of the Islamic and Western towns. Until then, it was generally believed that the European town was somehow a continuation of the Graeco-Roman polis, whilst in Islam a town in the sense of a self-contained, organized community never existed. On the whole, the latter assumption is correct, but in the West, too, there was little of autonomous city life in later Roman times, whilst in early Islam various organizations enjoying local autonomy, such as the Aḥdāth, "the young men," a kind of local militia, were active and recognized by the authorities(1). The final differentiation

---

* Papers read at the meetings of the American Oriental Society at Ann Arbor, April 1959, and New Haven, April 1960.

(1) Cf. Claude Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age », *Arabica, Revue d'Études Arabes*, tomes V et VI, 1958-1959. Tome VI, p. 260 quotes Geniza documents showing that around 1050, the Aḥdāth were a fixed institution even in a little town such as Jerusalem.

between East and West came about during the twelfth century, when new and specific historical forces were at work in Europe and when power was completely taken over by barbarian soldier slaves in almost all of the Muslim states.

However, during the " middle " Middle Ages, say around 1050, the date just mentioned, the unity of the Mediterranean world was still a fact. This is all the more remarkable, since the European shore of the Mediterranean, including Spain, as well as the African and Asian sides, were split up into many separate political units, often at war with one another. However, despite the many frontiers and the frequent wars, people and goods, books and ideas travelled freely from one end of the Mediterranean to the other. As far as the Islamic side is concerned, we can deduce this fact from literary sources, such as the biographies of scholars, or, in particular, from some of the excellent books of travel which were written around that time. Even more impressive is the documentary evidence to be derived from the letters and deeds preserved in the so-called Cairo Geniza. For here we have records of life as it really was, especially of the middle and lower strata of society, uncensored by literary selection and presentation (1).

To be sure, the writers of the letters and deeds found in the Cairo Geniza were mostly Jews. However, at least eighty per cent of the documents preserved were written not in Hebrew, but in Arabic, the lingua franca of the time ; Muslims and Christians are frequently mentioned in them, and one does not get the impression from them that the Jews at that time moved about more than the members of other communities. In any case, the enormous degree of freedom of communication, enjoyed by the people mirrored in the Cairo Geniza, would not have been possible had it not been favored by the legal position and the general political climate in the states concerned.

The first and most eloquent testimony of this freedom of

(1) Cf. the present writer's "The Cairo Geniza as a Source for the History of Muslim Civilisation", *Studia Islamica*, 1955, 75-91, where further bibliographical details are given. An article called "The Documents of the Cairo Geniza as a Source for Mediterranean Social History" is scheduled to appear in the *Journal of the American Oriental Society*, vol. 79.

movement is the silence about its absence in the thousands of fragmentary or complete business and family letters preserved. A person would refer to his travel to Palermo, Genova, Marseille, or any place in Spain, North Africa, Egypt, or the Syrian coast, or even to places in Byzantine Greece, such as Salonika or Thebes ; or he would write a letter in Arabic from Seleucia, today Selefke, in Asia Minor to Cairo, mentioning his journey through Jaffa, Rhodes, Chios, and Constantinople, without ever alluding to any difficulties incurred because of political boundaries. Merchants would commute freely every summer between Fatimid, Shi'ite, Egypt and Zirid, orthodox, Tunisia even at the time of great tension between the two countries, or would travel on the direct route between Alexandria and Seville or Almeria in Spain. To be sure, everyone had to carry a *barā'a*, which is not a passport, but a certificate to the effect that he had paid his taxes. Without such a *barā'a*, one could not travel at all, even inside Egypt. We frequently read in the Geniza papers that persons carried these certificates or forgot them at home (1), or we read about persons taken off a Nile barge, while travelling from one village to another without carrying a *wuṣūl al-jāliya*, or receipt for the poll tax paid. When the Spanish Hebrew poet, Judah ha-Levi, on his pilgrimage to the Holy Land made a rather prolonged stop at Cairo, his friend and agent in Alexandria had to make arrangements with the authorities for his poll tax certificate. This we know from a highly interesting letter addressed to him from Alexandria, where, at that time, his poems were collected and published.

However, these measures of precaution taken by the fiscal authorities cannot be called an infringement on the freedom of movement. Only in later times, under Saladin's rule, e.g. in a letter sent from Alexandria to Aden, a man expresses his apprehension that the *nāẓir*, or suẓperintendent, of the port would not let him travel because he regarded him as suspicious

(1) "Please search in the pocket of my dove-colored robe", writes a merchant after his arrival in Cairo from Alexandria, "you will find my *barā'a* there; please send it immediately, for I have already deposited bail bond for it".

for the mere reason that he had arrived on a Frankish boat. However, as is well-known, the famous Spanish Muslim geographer, Ibn Jubair, travelled as late as 1183 from Acre to Sicily, and from there to Spain on Christian ships; and in the Geniza it is absolutely commonplace for Jews from Muslim countries to travel on boats belonging to citizens of non-Muslim states, such as Normans, Byzantines, Genoese, or Pisans. A man could write from Spain to his wife in Cairo: " I intend to come on the Gaetani, i. e. the ship belonging to the merchant from Gaeta " (in Italy), just as we would say today: "This summer, I shall be travelling on a Dutch boat. "

In practice, freedom of movement was very much disturbed by piracy and warfare, and there are many references to both in the Geniza papers. The more astonishing are the casual remarks of these people about travel to distant countries and long journeys. Just a few examples: First, a hasty note, sent by a merchant from Alexandria to Cairo; he wrote it on Friday afternoon, i.e. on the Eve of Sabbath, remarking, " I have already taken my bath " — meaning, of course, that no business was normally done at such a time. What do we read in this note? " I have just arrived from Almeria, Spain. Your business friend in Fez, Morocco, sent me a bar of gold — certainly from the Sudan — to buy with it Spanish silk for you. I, however, thought this was not a good idea, and am forwarding you the gold, as it is. On the other hand, a friend of your business friend there delivered such and such a quantity of ambergris (1) to me, which I forward herewith, and asks you to send back five flasks of musk for what you get for it; please sell the ambergris on the arrival of this letter and buy the musk, for I have to send it off immediately. "

Or we read in a letter of recommendation by Solomon b. Judah, the Gaon, or Head of the Jewish Academy in Jerusalem until his death in 1051: " The bearer of this letter is a Jew from Khorasan, highly recommended to me by my friends in Seville; he is now proceeding to Cairo; please look after him. " We

(1) Ambergris is a perfume made from a waxy substance, secreted by whales, and therefore comes here from the West.

do not know how this Jew from Northeastern Iran came to Spain. It is likely that he came back to Jerusalem on the Northern route, via Sicily and Tyre or Acre. The Gaon, who was the spiritual head of Western Jewry, had, owing to the institution of the pilgrimage to Jerusalem, close, personal connections with peoples from all over the Mediterranean world. Still, the short, business-like way, in which the widely travelled Khorasani is introduced here shows how small the world had already become at that time.

Another impressive illustration of the unity of the Mediterranean world in the "middle" Middle Ages is the frequency of intermarriage between persons from different countries. We have a great deal of material about this question in the Geniza. Not only did the families leading in business, scholarship, and communal life (say, in Spain, Tunisia, and Egypt) intermarry, but the same was true for the lower ranks of society. Even slaves, doing business for their masters in different countries, contracted such unions. There seems to have been some system in the matter. In a document from Tyre on the Lebanese coast, a girl gives power-of-attorney to a gentleman to select a husband for her in Cairo and to arrange a marriage contract with him in her name. Nor was this confined to Muslim countries. We have a letter, written in beautiful Hebrew, by a lady from Egypt whose brothers still lived there. She had been married in Europe and her daughter already bore a Greek name, spelled Zoi.

However, the most significant aspect of the age by far was the fact that political boundaries did not interfere with the unity and autonomy of religious or ethnic groups. Regular contributions were made by the Jewish communities all over the Fatimid empire for the benefit of the two great Jewish academies in Abbasid Bagdad; likewise, yearly collections were held in the communities of the Sunni West for the academy in Jerusalem which was under the rule of a Shi'ite dynasty; similarly, donations were sent to Bagdad and Jerusalem from Christian countries, e.g. from Lucca in Northern Italy, from Narbonne or Montpellier in France and even Mayence in Germany. All these communities submitted their questions

to those seats of learning, and over a thousand replies (1) have been preserved. Compared with the many barriers to free communication disgracing our century, these facts are really impressive.

There was even more to it. Unbelievable as it may appear, documentary evidence shows that the official head of the Jewish community in Fatimid Egypt, who was confirmed in his office by the Fatimid caliph, was installed by the Jewish exilarch who had his seat in Bagdad. Likewise, Jewish judges and other dignitaries, whether in Egypt, or somewhere in Tunisia or Morocco, were approved by the heads of the academies in Jerusalem or Bagdad. Similar relationships must have existed between the other Christian communities and that of Zirid Tunisia, which was of considerable size.

How is all this to be explained? Of course, the machinery of the state was still relatively loose in those days, i. e. the technique of making life unbearable was not yet as perfected as it is in our own time. In addition to this, however, there were three positive factors, all interconnected, one legal, one socio-economic, and one historical, which worked in favour of the freedom of movement and the unity of the Mediterranean world: (a) the conception that law was personal and not territorial, i.e. an individual was judged according to the law of his community, or even his sect, rather than that of the territory in which he happened to be; (b) the consequences of the bourgeois revolution of the eighth and ninth centuries, which still dominated the " middle " Middle Ages. A mercantile civilization was alive around the Mediterranean with merchants as its most conspicuous bearers; and business makes for free movement (2); (c) finally — and here we come back to the beginning of this paper — all these countries had a great and long-standing tradition in common. The fact that most of them had once been united within the confines of the Roman empire is perhaps of secondary importance. It is the cultural

(1) These Jewish *Responsa* correspond to the *Fatwas* of the Muslim scholars.

(2) *Cf.* S. D. GOITEIN, "The Rise of Near Eastern Bourgeosie in Early Islamic Times", *Journal of World History*, III, 1957.

tradition, which begins with Sumer and Akkad, and even with Iran — for these countries belong to the Mediterranean world — which counts. The unity of the Mediterranean world was disrupted only when the Islamic countries were taken over by barbarians from outside, mostly from Central Asia and the Caucasus, who had no share in that tradition.

II

The unity of the Mediterranean world during the "middle" Middle Ages was achieved through the great extent of seafaring carried on in that "tideless midland sea". The records of the Cairo Geniza contain abundant material about the subject. So far, sixteen types of ships and details for over one hundred and ten individual boats, as well as thirty-six kinds of containers for the transport of goods and about one hundred and fifty classes of commodities carried by ships have been noted. The ownership and management of ships, the seasons of sailing, numbers of passengers, routes taken, duration of passages, reports about the movements of ships, jettisoning, shipwrecking, piracy and ransoming, and many other related subjects are illustrated by the Geniza records. To be sure, the numbers given above refer solely to the Mediterranean basin. The equally rich Geniza material about the Indian ocean will be treated separately.

In the following pages, a number of special problems connected with Mediterranean sea and river traffic are presented in the hope that some of the readers of this journal might be able to contribute to their solution.

1. Whenever feasible, people travelled by water and not on land. To quote an extreme case: Around 1140, an Italian Jew, on business in Tripoli, Libya, wanted to travel to Gabes in nearby Tunisia. He was advised by his friends to board a large ship, which was sailing to Seville, Spain and which, with a good wind, would make the passage in eight days, without touching land. Then he was to transfer to another large boat to al-Mahdiyya, the main seaport of Tunisia, and to try to

reach his destination from there. This is, of course, quite an exceptional route, but conditions at that time cannot have been too insecure, for in the end the man actually travelled by land. In general, I estimate the ratio between references to overland travel and references to seafaring in the Geniza, wherever such an alternative existed, as being 1:50.

This statement has to be qualified by two considerations:

a) A disproportionally large number of Geniza papers come from the second half of the eleventh century, when overland communications might have been disrupted, owing to the invasion of North Africa by the bedouin hordes of the Banu Hilal and Sulaim. In fact, Geniza references to caravan traffic are more frequent in the first half of that century than in any subsequent period. Still, even at that time, I should estimate the ratio between seafaring and travel on land as 20:1.

b) Most of the Geniza letters were written by Jews, and Jews did not travel on Saturdays and holidays. A Jew travelling in a caravan, which was en route for more than six days, either stayed behind or hurried ahead of the caravan for celebrating his Sabbath—both cases are mentioned in our records. This, of course, required a special escort and was both expensive and dangerous. If the traveller was rich and particularly influential, he could induce the whole caravan to make a stop on the Sabbath, which is also attested in a Geniza paper. It may be mentioned in passing that these conditions remained unchanged down to the nineteenth century. The renowned Orientalist, Professor A. S. Yahuda (who died in New Haven, Connecticut, only a few years ago) recounts in his collected essays that his grandfather, when emigrating from Bagdad to Jerusalem in 1852, stipulated that the caravan with which he was travelling, should rest each Saturday, which cost him a huge sum of money. It was due to these circumstances that consignments were confided by Jews to Muslim business friends or pilgrims bound to Mecca, or that we find remarks like the following in letters: "If there be a caravan and if trustworthy Muslims travel in it, kindly send the goods with them." However, such remarks are not very common.

As a rule, people travelled by sea, wherever such an alternative existed, even for such a short distance, as Acre-Ramle (via Jaffa), Palestine, or Tyre—Tripoli, Lebanon.

Although conditions varied widely, sometimes even during one and the same year, it seems—although this is by no means sure—that discomfort, expenses, and lack of security were greater in travel by land than on sea. Still, there might have been other reasons for this discrepancy between the two methods of transport, and the present writer will be grateful for elucidations.

2. Caravan traffic and seafaring were closely coordinated. In winter, when the sea was closed, up to three caravans passed from Sijilmāsa, the great desert port of Morocco—which meanwhile has disappeared entirely—through Qairawān, Tripoli and Barqa to Egypt. In summer, too, caravan traffic had to fill a gap in seafaring. The ships normally sailed in convoys leaving in the spring and setting sail for the return journey at the Feast of the Cross, the *ʿĪd aṣ-Ṣalīb*, which is celebrated on September 26 or 27. Another convoy departed in the Coptic month of Baoone, which begins on June 7. In between, at the end of May, the summer caravans set out, which needed about three months for the distance between Egypt and Tunisia, since business was done at the intermediary stations. In one letter, referring to Qairawān, it is stated that the fair connected with the arrival of the caravan lasted twenty days. These large distance caravans were called *mausim*, the same word, which, in the Indian Ocean, designated the seasonal winds, and which, in the form *monsoon*, has entered the English language in the latter meaning. The present writer will be grateful for any information about these caravan *mausims* and their relationship to seafaring provided from literary sources.

3. He has a similar request for another most important complement to seafaring: the overland mail. Passengers and goods went by sea, mail was largely sent by land. In literary sources we hear much about the *barīd*, the mail service maintained by the Muslim governments, just as was the case in mediaeval China and in the Byzantine empire. However, this

service was reserved for the exclusive use of the government and its officials and functioned largely as a means of supervision of the local administration. In the Geniza papers, however, we hear much about another, commercially run, private postal service, which was of utmost importance for the population at large. It was operated by couriers, called *faij* ("runner")—a Persian word—all over North Africa, and *kutubī* ("bearer of letters") in Western Asia. In one characteristic aspect, this private service followed the practice of the government post. Whilst this last institution maintained numerous relay stations, where the riding animals were changed, one and the same messenger carried the dispatches confided to him from the starting point to the final destination. The same was done by the private couriers. One and the same man would transmit the mail from Qairawān all the way to Cairo, or even from Almeria, Spain, through the whole of North Africa, to Alexandria. This service was comparatively inexpensive. A letter sent from Almeria to Alexandria cost only one and a half silver dirhams, four letters having been dispatched to the same address, while an urgent, special-delivery letter from Jerusalem to Ramle cost half a dirham. Almost invariably, in letters sent to another country by overland mail, reference is made to goods and business friends going at the same time by boat.

4. In the Middle Ages, owing to the comparatively small size of vessels, no strict distinction was made between seagoing craft and rivercraft. It is therefore not surprising that we occasionally find in the Geniza boats coming from the sea and continuing their way on inland waters or vice versa. Thus we read, e.g., about the ships of a rich Muslim judge from Tyre, Lebanon, which went, via Damietta and the eastern arm of the Nile, to Old Cairo and from there, via the western arm of the Nile and Alexandria, to Tunisia. However, the overwhelming testimony of the Geniza records proves that, as a rule, passengers and consignments left the seagoing vessels in the Mediterranean ports and continued their way inland by other means of transport, but mainly on the Nile. The reason for this might have been that owing to the continual changes which took place in

the configuration of the bottom of the Nile, navigation on it was dangerous—we read indeed about many shipwrecks on the Nile—and therefore special skill was required, which the ordinary Mediterranean sailor did not possess. A number of special types of craft were used on the Nile: the *'ushāri*, the river boat; the *jarm*, the barge; the *sumairiyya*, a type imported from Iraq (A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922, p. 457, calls it « Sumererschiff »); and a longish, swift boat, called *khīṭī*, for which, under the form *khīṭiyya*, I have found several references for Iraq in earlier Islamic times, but none for Egypt and for the time under discussion, the eleventh and twelfth centuries.

5. As for navigation on the high sea, ships usually sailed in convoys, which in times of danger were accompanied by warships. We read indeed that often the merchantmen were ready for sailing and waited only for the men-of-war to join them. Normally, a larger ship was accompanied by a smaller vessel, belonging to the same proprietor or to one of his relatives or friends. Obviously, under certain conditions of a rough sea, a smaller craft had more chances of survival than a larger one, especially when the latter had lost its sails and rudder, which is reported to have happened. In one case, we read in a Hebrew letter that the « maidservant » boat—as it was called—picked up the survivors from the main ship. So far no reference has been found in the Geniza records to lifeboats carried on board, and I am inclined to believe that they were not in use at that time.

6. Of the special types of seagoing craft mentioned in the Geniza records, the most common was a large sailing ship called *qunbār*, which word, so far, I have not found either in an Arabic dictionary or in Muslim literature. However, the Byzantine Emperor, Leon the Wise (886-912), says in his book on the art of war that the Greek equivalent of *qunbār*, *kombarion*, was borrowed from the Saracens, and his son, the Emperor Constantine VII, describes it as a particularly large ship. The Venetians, too, used this type of vessel in the tenth century, calling it *gombaria*. However, while the Greeks and Italians

refer to the *qunbār* as a man-of-war, the Geniza—to be sure, a century later—knows it only as a ship used for the transport of heavy cargo and passengers.

7. In addition to sailing ships, light galleys, *ghurāb*, propelled solely, or mainly, by oars, were used for travel and transport. The galley had both tactical and nautical advantages over the sailing ship: as it could be turned with ease, it had better prospects of escape from attacks by the ubiquitous pirates, and it was, of course, less exposed to the caprice of the wind. Still, the galley as merchantman is comparatively rare in our records. Seafaring, even along the coasts, appears to have been entirely dependent on the winds. To give just one example: A letter from Alexandria complains that during thirty-three days, with the exception of one large Spanish boat, no ship had arrived, for the winds were neither east nor west winds. In addition, only twenty-three days were left until the *ʿĪd al-Ṣalīb*, the term for the return journey, so that practically no time was left for business. I wonder whether the economic ascendancy of the Italians over the Arabs was not due partly to the fact that the former built large-sized, oar-propelled galleys for mercantile shipping.

8. Another common type of Mediterranean bottom was the *khinzīra* (not *khinzīr*, which means pig and was used in Syria also as the name of a fish). The word designated in the language of the period a hub or nave of a wheel, which is a rather strange name for a type of vessel. With this, however, the nickname of a ship, *duwwāma* (« whipping-top »), might perhaps be compared. The *khinzīra* is attested for Sicily, Tunisia, Tripoli, and Egypt, and a Tunisian *khinzīra* is once mentioned as sailing on the Nile.

The word *shakhtūr* or *shakhtūra* is used until the present day for a coastal craft and is also rather common in the Geniza records. Once, around 1130, we read that such a skiff made the journey from Alexandria to Almeria, Spain, in sixty-five days, but still went faster than two Spanish sailing boats, which were about to set sail when it left the harbor of Alexandria. *Shakhtūrs* are mentioned in particular on the route between Tunisia, Tripoli, and Egypt.

Hajm, normally designating a large drinking bowl, was the name of a type of ship en route between Sicily and Egypt—a name appropriate for a ship with a round hull. Another type, used on the same route, was called *qarrāba*, meaning box, chest. Perhaps it was similar to the East Roman *dromon*, which « was a blunt ship with angular, rather than smoothly flowing lines » (cf. Lionel Casson, *The Ancient Mariners*, New York 1959, p. 243, and the photograph of the model made by R. H. Dolley of the British Museum, ib., opposite p. 219).

For one type of ships, spelled *sh-'-k-h*, the present writer is unable to provide even the correct pronunciation. It could be *shāka* or *shākha* (and, of course, also *shākka*, etc.), for the Hebrew letter *k* stands for both Arabic *k* and *kh*.

As Spanish Hebrew poets of that period, when describing sea voyages, refer to both sails and oars—although their ships were dependent mainly on the winds, it might be assumed that some of the unidentified types of boats appearing in our records were, like the Italian *tarida*, a cross between sailing ship and galley.

9. On various occasions, the Geniza records speak of warships and naval war. Here, too, I would like to single out a detail, for which I should appreciate a parallel from literary sources, namely, the tactical combination of one heavy warship, called *usṭūl*, which operated together with light galleys, called *qaṭā'ī*, literally « pieces ». The words *usṭūl*, which is, of course, the Greek *stolos* (« fleet »), but designates in the Arabic of that period one heavy warship, as well as *qaṭā'ī* in the sense just described, are known from other sources. However, I have not read about their maneuvering together, outside of the Geniza, which mentions this more than once. The term *qaṭā'ī*, or rather *aqṭā'*, was used also for boats employed on the arduous trip from Cairo upstream to Qūṣ in Upper Egypt, from where they returned after a stay of only two days. Likewise, the word *ghurāb*, which we have met already as designating the galley used as a merchantman, was applied also to men-of-war. On the other hand, *shīnī*, which, according to Ibn Mammāti, *Qawānīn al-Dawānīn*, p. 240, is a synonym of *ghurāb*,

is reserved in the Geniza exclusively for warships, and *aṣḥāb al-shawānī* is a general term for pirates.

10. Finally, the greatest puzzle of Mediterranean shipping, as reflected in the Geniza papers, is its organization. While most of the international trade was based on a widely ramified system of partnerships, destined to minimize the risk of oversea undertakings, a ship was normally owned by one single proprietor. There is nothing in the Geniza comparable to the provisions for joint ownership in boats so prominent in mediaeval European sea-contracts, nor to the *loca* or shares in a boat, which dominated Genoese shipping at the end of the twelfth and the beginning of the thirteenth centuries. The situation was rather similar to that prevailing in Genoa at the end of the thirteenth century, when the accumulation of great wealth and power in the hand of the leading families made it possible to dispense with the system of shares. Still, that contrast between the methods generally in use in overseas trade and that regarding the ownership of ships calls for comment.

There is an additional problem in connection with the proprietorship of seagoing vessels—the almost complete absence of local Christians. No reference is made here, of course, to the ships of European Christians, those of Marseilles, Genoa, Pisa, Gaeta, and Norman Sicily, which appear in the Geniza papers of the twelfth century. Of local Christians who bear Arabic names, so far, only two have been found who are explicitly mentioned as ship-owners, and one or two other names of ship-owners, such as al-Iskandar, might have been borne by Christians. It seems that 400 years of naval warfare between Islam and Byzantium had an adverse influence on local Christian shipping.

The present writer is preparing a book on *Mediterranean Society in Mediaeval Times, Based on Records from the Cairo Geniza*, which will contain a chapter on travel and transport. Information elucidating any of the points raised in this paper or the subject in general will be highly welcome.

S. D. GOITEIN
(Philadelphia)

LES *BIDA'*

Le domaine des *bida'* est certainement l'un des plus riches et des plus prometteurs, non seulement pour la connaissance de l'histoire du développement du fiqh et des idées, mais aussi — et surtout peut être — pour une juste intelligence de la civilisation issue de l'Islam. Le grand islamisant Goldziher lui avait consacré, dans ses *Muhammedanische Studien* (1), un exposé étoffé et dense devenu depuis lors classique. La question n'était pas épuisée et elle ne le sera pas non plus — faut-il le souligner — dans les lignes qui suivent et qui n'ont d'autre ambition que d'être une nouvelle et modeste contribution dans le défrichement d'un domaine qui exigera encore de longues et minutieuses études.

On peut admettre avec J. Schacht que « la doctrine juridique musulmane a son point de départ aux alentours de l'an 100 » (2). Ce point de départ, ce point d'éclosion, fut toutefois précédé d'une période de gestation aussi passionnante que mal connue. C'était la période des *ṣaḥāba* (compagnons), des *tābi'īn (successeurs)*, et de leurs successeurs. Sanctifiée par le *ḥadīṯ* qui la déclare la meilleure de toutes les époques, elle nous échappe dans sa vivante réalité pour ne nous être plus perceptible, le plus souvent, qu'à travers les lentilles déformantes des passions excessives ou de la naïve vénération. C'est durant cette période que la doctrine des *bida'* est, non pas née, mais « conçue », comme tous les autres grands principes du fiqh qui vont trouver leur formulation adéquate dans le siècle suivant. Sur cette

(1) T. II, p. 22 et s. ; trad. fr. L. Bercher, *Études sur la Tradition islamique*, Paris 1952, pp. 25-30. Une trad. partielle en a également été donnée par Bousquet dans BEA 1942, n° 10, pp. 131-134.

(2) *Esquisse d'une Histoire du droit musulman*, tr. de l'anglais par J. et F. Arin, Paris 1953, p. 19.

genèse rien de sûr, bien entendu. Ce n'est pas que notre information soit parcimonieuse. Elle est plutôt trop abondante et tardive, et par là même sujette à caution. En effet les biographies des Compagnons et des deux premières générations de Successeurs dont regorgent les *ṭabaqāt*, véritable geste des tenants de la *Sunna*, ne nous apprennent rien d'absolument authentique ni sur les personnages dont ils prétendent retracer la vie ni sur leur époque. Les faits et dires attribués, à dessein, par les divers ouvrages de fiqh de tous genres et de toutes tendances à ces mêmes personnages ne sont pas plus dignes de confiance. De telles constatations devraient nous mener logiquement et fatalement à un aveu d'impuissance et à la résignation de tout ignorer si nous ne trouvions le moyen de tirer quand même profit de ce que les ouvrages de fiqh veulent bien nous offrir. Pour cela nous devons nous garder de tomber dans les excès hypercritiques et ne pas considérer tout ce qui est attribué au 1er siècle de l'Islam comme nécessairement — et non pas seulement très probablement — le fruit d'une vaste supercherie dont les pieux mobiles ne nous échappent guère. Les faux sont certes très nombreux. Mais parmi eux quelques données authentiques ont dû être conservées. Le critère de vraisemblance peut nous aider à les découvrir. Tout criblage n'est pas impossible.

Pris isolément, les faits précis attribués aux plus illustres des musulmans des trois premières générations n'inspirent que méfiance. L'impression d'ensemble qui se dégage de la lecture des biographies de ces personnes illustres a par contre toute chance d'être l'expression assez exacte de l'ambiance qui prévalait à leur époque. Le malaise avait dû être grand parmi eux. Certains d'entre eux avaient été les témoins de deux grands bouleversements sociaux de première importance : la révélation de l'Islam, puis l'avènement des Omeyades. L'Islam fut un premier choc, une première « innovation », la plus grande qu'ait vue l'Arabie (1). A peine les effets de ce premier traumatisme étaient-ils amortis, qu'une nouvelle mutation sociale, plus profonde en un sens, suivit. Les critères qui réglaient les

(1) Voir J. Schacht, *op. cit.*, p. 17.

rapports de l'individu avec son milieu, une première fois déjà bouleversés ou aménagés, étaient de nouveau mis en cause. Avec le déracinement, corollaire des conquêtes, avec l'urbanisation rapide, les cadres tribaux éclataient. Au contact des autres civilisations différentes et plus évoluées, des coutumes considérées naguères comme immuables changeaient à vue d'œil. A l'anarchie, un état fortement centralisé se substituait. Si la personnalité de l'individu, comme celle du groupe, est faite avant tout d'identité, les grands Compagnons qui s'étaient ralliés sincèrement à l'Islam et dont la vie s'était prolongée jusqu'au milieu du 1er siècle et quelquefois au delà, avaient dû cesser de se reconnaître, et encore moins de reconnaître leur milieu habituel en ce qui les entourait. Le *convicium saeculi*, la désapprobation du siècle si profondément enracinée dans tout cœur humain avait dû atteindre le maximum d'exaspération dans les âmes les plus profondément musulmanes et les plus attachées à la tradition *(sunna)* des ancêtres et du Prophète qui, par son activité législative, avait donné à la société sa forme et son organisation considérées comme devant être définitives. Il est dans la nature des choses que ce *convicium saeculi* s'extériorise en une condamnation générale et catégorique de tout ce qui est nouveau *(muḥdaṯ)*, de tout ce qui ne peut être légitimé par des précédents. Toutes les condamnations mises dans les bouches des plus illustres des Compagnons et de leurs Successeurs sont donc vraies, en ce sens que même si elles ont été controuvées en leurs termes et en leurs formulations exactes, comme maints mots historiques, elles expriment le réel et sont l'écho de quelque chose d'authentique. Un Abū al-Dardā' (m. 31/651-52) ne pouvait pas ne pas constater avec dépit qu'il ne reconnaissait « rien en ses contemporains qui lui rappelât le temps de Mahomet si ce n'est la célébration de la prière en commun » (1). Quoi de surprenant qu'un al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 110/729-30), la prière terminée, fondît en larmes, car à son époque « si un *muhāǧir* avait franchi la porte de la mosquée il n'aurait rien reconnu qui ressemblât aux mœurs des gens du temps de l'Apôtre d'Allah » (2). Ces désaveux, et d'autres encore, impliquaient

(1) Al-Ṭurṭūšī, *K. al-ḥawādiṯ wa al-bida'*, éd. M. Talbi, Tunis 1959, p. 37.
(2) Al-Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 37.

une condamnation des mœurs nouvelles *(bidaʿ)* qui sera par la suite systématiquement exploitée pour élaborer la doctrine des *bidaʿ*. Mais déjà, par suite d'une disposition naturelle des esprits amplifiée par les circonstances particulières de l'époque, « nouveau » était devenu, dès le milieu du 1er siècle de l'Islam, synonyme de « condamnable ». L'impulsion donnée ne fera que s'amplifier et se ramifier en plusieurs directions par la suite.

Les pieux personnages, dont Abū al-Dardā' et al-Ḥasan al-Baṣrī nous offrent les modèles, ne se limitaient pas à une désapprobation verbale de leur siècle. Leur action négative se doublait d'une autre positive dont témoignait leur style de vie. Dans les menus détails de leur existence quotidienne, ils refusaient les nouvelles façons de vivre et de penser et avaient l'impression de demeurer dans la ligne tracée par le Prophète. Ainsi — en eux et par eux — s'élaborait, et essayait d'émerger une manière de vivre, de penser et d'agir islamique qu'on ne cessera d'invoquer plus tard. Le choc provoqué par la mutation rapide et perceptible de la société, par l'intrusion des coutumes étrangères, avait agi à la manière d'un révulsif, provoquant une prise de conscience aiguë et effarée de l'évolution, d'où un mouvement de retour en arrière sur des positions connues et éprouvées, et la recherche d'un critère de la rectitude de la vie. Ce genre de réaction s'est renouvelé depuis en milieu musulman.

Médine, dont le Prophète lui-même avait jeté l'organisation, avait dû s'offrir très vite comme le modèle désiré. C'était autour d'elle que l'idéal à conserver, dans un monde en fermentation, s'était cristallisé dans les esprits. Elle ne fut pas épargnée par le laxisme qui se manifestait un peu partout, mais d'une manière générale les transformations sociales avaient dû y être moins sensibles. D'illustres dépositaires de l'enseignement du Prophète dont le plus célèbre est Saʿīd b. al-Musayyab (m. 95/713-14), rangés par la suite parmi les premiers faqihs, avaient sûrement, par l'ascendant que leur donnait sur le peuple la rectitude de leur vie, aidé à y développer la notion de fidélité aux coutumes en honneur du temps de Mahomet et l'horreur de tout ce qui était nouveau, d'autant plus que ce nouveau s'y identifiait assez vite au libertinage. Médine avait dû ainsi de très bonne

heure prendre figure, comme il est dit dans le *ḥadīṯ* (1), de refuge de la *Sunna (dār al-Sunna)*, de refuge de l'idéal de vie musulman à l'abri des contaminations extérieures. Le *'amal ahl al-madīna*, les usages des habitants de la ville sainte étaient ainsi en passe de devenir une norme et un principe fondamental du fiqh (2).

Pour la genèse de la doctrine des *bida'* la période des trois premières générations de musulmans fut donc particulièrement importante. Ce fut une période de fondation et de grandes fermentations. Aucune des grandes théories du fiqh n'y fut à proprement parler élaborée. Mais les grands impératifs — dont celui qui consiste à haïr les innovations *(bida')* d'où qu'elles viennent — qui ont orienté l'Islam y étaient déjà en gestation. En particulier les deux mots *bid'a* et *muḥdaṯ*, concomitamment usités pour désigner à la désapprobation générale ce qui était nouveau et par conséquent considéré avec hostilité, avaient sûrement commencé dès cette époque à se charger de leur sens péjoratif qui allait les rendre si redoutables. Le soin de dégager la notion de *bid'a*, de la définir et de la munir de ses fondements religieux fut laissé aux deux siècles suivants.

Le Ier siècle fut en somme celui de l'élaboration en quelque sorte psychologique du concept, de la désapprobation pure et simple du nouveau, désapprobation unanime de tous les pieux personnages, désapprobation sincère, émouvante, mais inorganique. Le IIe siècle fut celui de la mise en place des ouvrages susceptibles de défendre *Dār al-Islām* contre les attaques de plus en plus vigoureuses des nouveautés. Les stratèges qui imaginèrent le système de défense furent les traditionnistes dont l'influence fut dans tous les secteurs énorme. Mêlés aux petites gens des rangs desquels ils étaient le plus souvent issus, obstinément fermés aux idées nouvelles, refusant catégoriquement tout ce qui n'avait pas déjà existé, ils étaient, à quelques exceptions près, enclins, et par leur formation et par leur milieu, au figement et au rigorisme. Leur emprise sur les masses

(1) Buḫārī, *I'tiṣām* n°s 6 et 16 ; *Faḍā'il al-madīna* n° 1. Tirmiḏī II, p. 17.

(2) Voir à ce sujet R. BRUNSCHVIG, *Polémiques médiévales autour du rite de Mālik*, dans al-Andalus 1950, fasc. 2, pp. 377-435.

fut sans limite et sous leur influence une fonction particulière — qui ne fut heureusement pas la seule — était dévolue à l'Islam : l'endiguement, et non pas seulement l'orientation et l'assagissement, des flots de la vie. Le fiqh s'orientait ainsi, non pas vers une codification des meilleurs us et coutumes, mais vers une lutte contre le courant, contre la pratique au nom « d'un idéal religieux qui s'y opposait » (1). L'un des aspects les plus importants de cette lutte est illustré par l'émergence, au cours du IIe siècle, de la doctrine des *bida'*, cheville ouvrière du système d'opposition à la pratique, devenue par suite des métamorphoses successives et rapides de la société, à priori, objet de suspicion.

Les *ḥadīṯs* ne nous apprennent rien, on le sait, de bien sûr ni sur le Prophète, ni sur son enseignement, ni d'une manière générale sur tous les faits dont les *muḥaddiṯs* veulent nous convaincre. Interrogeons-les, par contre, sur l'époque qui vit leur prolifération : leur témoignage — involontaire alors et par voie de conséquence à l'abri des supercheries plus ou moins conscientes — se révèle inestimable sur les tendances, quelquefois contradictoires et violemment opposées, qui se sont manifestées au sein de l'Islam durant la période de leur éclosion. L'assortiment de témoignages qu'ils nous offrent nous montre comment, au courant des IIe et IIIe siècles, on élevait de partout, à grands coups de *ḥadīṯs*, des remparts contre les détestables nouveautés qui rendaient la société méconnaissable. Ces *ḥadīṯs* s'étendent sans distinction à tous les domaines, mais révèlent cependant une plus grande sensibilisation à tout ce qui touche le culte et le rituel. « Prenez garde aux « nouveautés » *(ḥadaṯ)* » (2), faisait-on dire à un pieux *ṣaḥābī* qui entendait son fils commencer sa prière en récitant la *basmala* à haute voix. Une condamnation plus générale de ces nouveautés est placée dans la bouche de 'Ā'iša, censée rapporter les propres termes de la plus illustre autorité de l'Islam, le Prophète, qui aurait proclamé : « Quiconque introduit dans notre cause quelque chose

(1) J. SCHACHT, *op. cit.*, p. 23.
(2) Tirmiḏī I, p. 51.

de nouveau qui lui est étranger (1) est exclu [de la communauté] ». *(man aḥdaṯa fī amrinā hāḏā mā laysa minhu fa huwa ridd)*. Ainsi le novateur se trouvait frappé d'une sorte d'excommunication qui se traduira en fait par la mise en quarantaine. D'après Anas, Mahomet aurait encore déclaré sans ambages : « les novateurs *(ahl al-bida')* sont les plus méchants êtres parmi les créatures et dans la Création » (2). On pourrait multiplier les exemples. Parmi tous ces *ḥadīṯs*, il en est un qui connut une immense fortune — les cours à l'Université al-Qarawiyyīn au Maroc débutent encore par sa récitation (3) — et est devenu le fondement même de la condamnation sans appel de toute innovation. Il nous est parvenu avec des *isnāds* multiples — qui rendent sa révocation en doute impossible en le classant dans la catégorie du *ḥadīṯ mutawātir* — et en des termes légèrement différents qui dénotent des élaborations superposées, des prises de position plus ou moins tranchées, et des interférences, politiques ou autres, plus ou moins variées (4). Dans sa version la plus catégorique et la plus acérée il fait dire au Prophète : « Ne peut être égaré celui que Dieu guide. Ne peut être remis dans la bonne voie celui que Dieu égare. En vérité, la Parole la plus véridique *(aṣdaq al-ḥadīṯ)* est le Livre d'Allah ; la meilleure direction est celle de Mahomet ; la pire des choses consiste dans les « nouveautés » *(muḥdaṯāt)* ; toute « nouveauté » est une « innovation » *(bid'a)* ; toute « innovation » est un égarement *(ḍalāla)* ; tout égarement est voué au feu *(fī al-nār)* [de l'Enfer] (5) ». Ce *ḥadīṯ*, avec sa formulation précise et syllogistique qui trahit une élaboration relativement tardive, représente, à n'en pas douter, le dernier mot des *muḥaddiṯ* et de tous les partisans du conservatisme social, sur la question des *bida'*. En lui la lutte contre la dérive qui emportait l'Islam et ses fidèles trouvait son arme de choix. Il n'est pas

(1) Muslim IV, p. 169. Abū Dāwud II, p. 169. On peut aussi comprendre. : Toute chose introduite dans notre cause et qui n'en fait pas partie doit être rejetée

(2) Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 33.

(3) Communication orale de M. Fadel Ben Achour.

(4) Voir Goldziher, *op. cit.*, pp. 26-27.

(5) Al-Nasā'ī, I, p. 143. Voir aussi Abū Dāwud I, p. 169 et II, p. 261 ; Dārīmi, p. 26, Tirmiḏī II, p. 113 ; Ibn Māǧa, p. 5. Voir également Ibn Waḍḍāḥ, *al- Bida' wa al-nahy 'anhā, bāb kull muḥdaṯ bid'a*, pp. 23-24 ; Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 32.

d'ouvrage sur les *bida'*, quelle que soit sa tendance, qui ne fasse appel à lui dans l'une ou l'autre de ses multiples versions, ne serait-ce que pour lui échapper grâce au subterfuge de l'*iǧmā'*, en lui opposant le *ḥadīṯ* déclarant que la communauté ne saurait être unanime dans l'erreur (1).

La mise en place du système défensif sous forme de *ḥadīṯs* recommandant l'abstention d'innover et vouant les récalcitrants à la malédiction éternelle (2) était complétée par des appels réitérés à l'obéissance, à l'imitation. « Imite, n'innove pas » *(ittabi' wa la tabtadi')* (3) disait un *ḥadīṯ* dont les assonances et la concision rappellent celles des slogans. Les prédications *post eventum* venaient par ailleurs, tout en frappant les imaginations par leur caractère pseudo-miraculeux, souligner les déboires subis par la communauté et mis sur le compte des *bida'* : troubles politiques compliqués d'hérésies, guerres civiles avec leurs cortèges d'atrocités, et émiettement de l'*umma*. « Les Juifs » — fait on dire au Prophète — « se sont divisés en soixante-et-onze ou soixante-douze sectes ; les Chrétiens se sont divisés en soixante-douze ou soixante-treize sectes ; ma Communauté, elle, se divisera en soixante-treize sectes » (4). « Vous ne manquerez pas » — aurait-il encore prédit — « de suivre les voies *(sunan)* de ceux qui vous ont précédés, empan pour empan et coudée pour coudée. Même s'ils avaient pénétré dans le trou d'un lézard, vous suivriez leurs traces ». Interrogé s'il faisait allusion aux Juifs et aux Chrétiens, le Prophète se serait exclamé : « A qui donc alors ! » (5) La corruption du monde prenait ainsi une allure fatale, prévue à l'avance, inscrite dans l'évolution humaine et illustrée par les exemples des Juifs et des Chrétiens. L'Islam ne pouvait échapper au cycle arrêté par le destin. « L'Islam est né solitaire *(ġarīban)* — disait une tradition — et redeviendra solitaire comme à ses débuts. Bienheureux sont les solitaires *(al-ġurabā')* ! — Qui sont-ils ? demanda-t-on à l'Apôtre d'Allah — Ce sont, dit-il, ceux qui

(1) Voir par exemple Muḥ. b. Muḥ. al-Hādimī, *al-Barīqa al-maḥmūdiyya*, I, p. 85.
(2) Abū Dāwud, I, p. 202, II, p. 262.
(3) Dārimī, pp. 19, 22-23.
(4) Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 26.
(5) Buḫārī, *I'tiṣām*, n° 14 ; Ibn Māǧa, p. 296 ; voir aussi Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 26.

resteront bons au milieu de la corruption de tous — et dans une autre version — Ce sont les bannis de leurs tribus — et dans une autre version encore : ce sont des gens de bien, peu nombreux au milieu de méchants fort nombreux. Ceux qui leur désobéïront dépasseront en nombre ceux qui les écouteront »(1). Ainsi la conscience métaphysique d'une chute, placée non pas derrière mais devant les contemporains de ces *ḥadīṯs*, s'emparait avec force des esprits et n'est pas encore près de voir ses effets dissipés de nos jours encore. Au milieu de la perversité générale, seule une minorité ayant échappé aux *bida'* et accrochée aux pans d'un passé qui glissait et fuyait sera sauvée. De cette façon le « complexe de Moïse », différent, grand et solitaire, se trouvait ordonné à l'échelle de tout un groupe — celui qui se désignait comme étant celui de la tradition — et venait au secours de structures menacées par la marche de l'histoire, par les *bida'*.

Les structures menacées étaient celles de la *Sunna*. La notion n'était pas nouvelle. Il s'agit, comme le notait avec justesse Goldziher (2), du remaniement d'un vieux concept arabe. Les anciens arabes étaient attachés aux traditions *(sunan)* des aïeux avec la même ferveur que d'autres peuples manifestaient dans leur fidélité aux divinités du foyer ou du clan. La *Sunna* des ancêtres était pour eux quelque chose de sacré et c'est en son nom qu'ils combattirent l'Islam naissant. Celui-ci très vite s'était emparé du concept et l'avait converti. Le terme revient à plusieurs reprises dans le Coran qui, à la sunna des aïeux, oppose celle d'Allah, proclamée invariable et irrévocable, manifestation de la continuité de la volonté céleste et de l'identité du message divin à travers les temps. Plusieurs versets s'achèvent par l'affirmation que la « Coutume », « la sunna d'Allah est immuable » (3). Ainsi dans le vieux moule païen un sens nouveau était coulé. L'idée d'immutabilité comprise dans la vieille notion de *sunna* était retenue, consacrée et

(1) Muslim, I, p. 90 ; Ibn Māğa, II, pp. 248-9 ; Tirmiḏī, II, p. 52 et p. 104 ; voir aussi Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, pp. 65-66 ; Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 25.

(2) *Op. cit.*, p. 15.

(3) Coran XVII, 77 ; XXXIII, 62 ; XXXV, 43 ; XLVIII, 23. Voir aussi : IV, 26 ; VIII, 38 ; XV, 13 ; XVIII, 55.

accentuée. Mais ce qui devait être gardé immuable n'était plus le legs des ancêtres. Le legs de l'Islam et de son Prophète s'y était substitué. Certes de vieilles coutumes venant en droite ligne de la *ǧāhiliyya*, de la gentilité, avaient continué à régner. Mais elles n'étaient pas senties comme intruses, elles ne bouleversaient pas les habitudes acquises, et c'était là l'essentiel. En outre, il était toujours facile de leur accorder droit de cité en les entérinant par des *ḥadīṯs* adéquats. De toute façon, avec l'Islam, une nouvelle norme avait remplacé l'ancienne : la conduite du Prophète, sa *Sunna*, c'est-à-dire l'ensemble de ses us, dires et ratifications tacites. Ainsi *bid'a* et *sunna* étaient inséparables, corrélatives. Elles constituaient les deux aspects, l'un négatif l'autre positif, d'un même ordre idéal qu'on essayait d'asseoir sur des bases immutables, les deux faces d'une même réalité. Si l'une enseignait ce qu'il fallait éviter, l'autre proposait le modèle à suivre.

Ce modèle à suivre était consigné dans les *Kutub al-Sunan*, les livres des traditions, enseignant à chacun, avec force *ḥadīṯs* à l'appui, comment conformer strictement ses manières de penser et d'agir à celles avancées comme ayant été celles du Prophète. Le nombre d'ouvrages de ce genre mis en circulation avait dû être très élevé. Le *Fihrist* (1) d'Ibn al-Nadīm ne cite pas moins de trente-huit ouvrages ayant porté le titre de *Kitāb al-Sunan*, auxquels il faudrait en ajouter d'autres intitulés *Kutub af'āl al-Nabī* (2) (livre des us du Prophète), ou *Kutub faḍā'il al-Ṣaḥāba* (3) (livres des mérites des Compagnons), tous œuvres de traditionnistes. Le *Muwaṭṭa'* de Mālik, tous les *Ṣiḥāḥ*, et tous les ouvrages de *ḥadīṯ* en général ne se présentent pas autrement non plus qu'une défense et illustration de la meilleure des vies, celle du Prophète, norme de laquelle on ne saurait s'écarter sans tomber dans les *bida'*. Y sont consignés non pas seulement des directives d'ensemble, des préceptes moraux, des prescriptions cultuelles, mais aussi les règles qui organisent les menus détails de la vie quotidienne y compris

(1) Ed. du Caire 1348/1929-30, pp. 256 et 315-30.
(2) Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, p. 327.
(3) Ibn al-Nadīm, *op. cit.*, p. 326.

l'éthique de l'habillement *(adab al-libās)*, de la table *(adab al-akl)*, ou de la vie conjugale *(adab al-nikāḥ)*.

Tous ces ouvrages, et bien d'autres encore dérivant de la même veine, rentraient dans le cadre de la lutte engagée pour « tuer » les *bida'* *(imātat al-bid'a)*, germes dangereusement évolutifs, et insuffler la vie dans la *sunna*, constamment menacée de mort. Pour les besoins de cette lutte, considérée comme la plus méritoire des œuvres, une solidarité étroite s'établit entre tous les défenseurs de la *Sunna*. D'Égypte Asad b. Mūsā (m. 212/827-28), appelé Asad al-Sunna (1), écrivit à Kairouan à Asad b. al-Furāt (m. 214/829-31), dont le zèle était célèbre en faveur de l'observance stricte de la tradition et contre certaines « hérésies » telle celle du « Coran créé » *(ḫalq al-qur'ān)* (2) :

« Sache — ô frère ! — que ce qui me pousse à t'écrire est-ce que les gens de ton pays me rapportent sur les dons dont Allah t'a gratifié : équité vis-à-vis d'autrui et bonnes mœurs ; manifestation de la *sunna* et désapprobation des gens *(ahl)* de la *bid'a* auxquels tu ne ménages ni les admonestations ni les attaques. Grâce à ton action, Allah les a confondus et a renforcé le parti des gens de la *sunna*. Il t'a donné suffisamment de force pour l'emporter sur eux, pour mettre à nu leurs défauts et pour ne pas leur ménager tes attaques. Ainsi il les a humilié et les a réduits à se dissimuler avec leur *bid'a*. Réjouis-toi donc — ô frère ! — de la récompense divine qui t'attend pour ton action, action que tu dois considérer plus méritoire encore que la prière, le jeûne, le pèlerinage et la guerre sainte. Que sont en effet ces œuvres eu égard à l'effort déployé pour faire observer *(iqāma)* les préceptes du Livre d'Allah et pour vivifier la *sunna* de son Apôtre !... » (3).

Cette lettre rapportée par un contemporain de son auteur et de son destinataire a toute chance d'être authentique. L'échange

(1) Sur lui voir Ibn al-'Imād, *Šaḏarāt al-ḏahab*, ed. du Caire 1350/1931-32, II, p. 27.

(2) Sur Asad b. al-Furāt et son zèle sur ce plan, voir al-Mālikī, *Riyāḍ al-nufūs*, ed. H. Monés, Le Caire 1951, I, pp. 172-89.

(3) Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, pp. 5-6. Sur Ibn Waḍḍāḥ (200/815-16-287/900), Andalou qui entreprit la *riḥla* d'Orient, voir Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīḫ al-'ulamā'*, n° 1136

de missives entre faqihs célèbres n'avait d'ailleurs rien d'insolite au Moyen Age. Ibn Ġānim (m. 196 ?/811-12 ?), Cadi d'Ifrīqiya, échangeait une correspondance suivie avec Mālik (1). Les diverses régions de la *Dār al-Islām* présentaient ainsi un front uni contre les *bidaʿ*.

Ce zèle défensif auquel on devait la fixation et la cristallisation de l'idéal de vie conforme à la Tradition définitivement arrêté dans les *Kutub al-Sunan*, ouvrages d'apologie et de direction spirituelle et temporelle, avait également donné naissance à des œuvres plus polémiques, plus offensives. L'idée de composer des ouvrages de réfutation contre les *bidaʿ* avait dû se concrétiser très tôt et nous n'avons pas de raisons sérieuses de révoquer en doute l'information fournie, d'après Saḥnūn (m. 240/854-55), par Abū al-ʿArab (333/944-45) et reprise par al-Mālikī (2) et ʿIyād (3), selon laquelle Ibn Farrūḫ (m. 185 ?/801-802 ?) avait proposé à Mālik de mettre sa plume au service de la lutte contre les « innovations » :

« Ǧibilla b. Ḥammūd, dit Abū al-ʿArab, m'a raconté qu'il — il veut dire Saḥnūn — leur a appris qu'il avait eu sous les yeux la lettre de Mālik à Ibn Farrūḫ. Celui-ci lui avait en effet écrit que dans le pays les *bidaʿ* étaient nombreuses et que, pour les réfuter, il avait composé à l'intention de ses compatriotes quelques propos *(kalām)* à ce sujet.

« Si tu te crois à la hauteur de cette tâche, je crains fort [pour ma part] que tu ne perdes pied et que tu ne te perdes, lui répondit à peu près Mālik dans sa lettre. La réfutation ne doit leur venir que d'une personne de science sûre, sachant exactement ce qu'elle avance, au-dessus de toute contestation. Qu'une telle personne prenne position, cela ne présente aucun inconvénient. Autrement je crains que s'adressant [aux novateurs] on ne fasse quelque erreur et qu'on ne leur prête le flanc. Ils ne feront alors que s'entêter *(fa-yaḍġūn)*. Ou bien ils s'engageront encore davantage sur la même voie. Finalement on en aurait fait des entêtés » (4). Les sages conseils de Mālik ne furent

(1) Voir les *Madārik* de ʿIyāḍ, ms. de Tunis 6509, 117 r°.
(2) *Op. cit.* I, p. 114.
(3) *Op. cit.*, 129 r°.
(4) Abū al-ʿArab, *al-Ṭabaqāt*, éd. Ben Cheneb, Alger 1915, p. 36.

pas suivis. Si Saḥnūn s'abstint d'écrire sur les *bida'* — il n'y en a pas trace dans sa *Mudawwana* — il n'en fut pas de même de son fils Muḥammad (202/817-256/869-70). 'Iyāḍ lui attribue un *Kitāb al-radd 'alā ahl al bida'* (1), comme il attribue à un autre Kairouanais, Abū Zakariyā' Yaḥyā b. 'Awn (m. 298/910-911) un *Kitāb fī al-radd 'alā ahl al-bida'* (2). Si cet ouvrage et le précédent peuvent être considérés comme perdus, celui de l'Andalou Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī (200 ?/815-16 ?-287/900), *K. al Bida' wa al-nahy 'anhā*, nous est parvenu et témoigne par son contenu, qui rappelle celui des recueils de traditions, que les œuvres consacrées aux « innovations » n'avaient pas encore trouvé leur économie propre et leur physionomie particulière. Plus tard, le genre sera pris de plus en plus en charge par le fiqh et suivra une évolution dont on essaiera plus loin de donner quelques exemples. Mais d'ores et déjà nous pouvons enregistrer le fait que, si l'Occident musulman n'avait pas donné le signal de l'assaut contre les *bida'*, il s'était très vite placé à la pointe du combat.

Ce combat n'était pas mené uniquement la plume à la main. La violence y jouait son rôle et n'était pas uniquement le fait des ḥanbalites. Les biographes de Saḥnūn lui reconnaissent en particulier le mérite d'avoir le premier chassé les *ahl al-bida'* de la mosquée de Kairouan (3). Asad n'avait pas craint, avant lui déjà, de se livrer à des voies de fait sur la personne d'un « innovateur » qui soutenait des idées *sans précédent* sur la vision de Dieu dans l'Au-Delà (4). Ces deux illustres faqihs, et tant d'autres encore, avaient ainsi bien mérité de la *Sunna*. Aussi Saḥnūn fut-il vu en rêve en train de remettre à jour le corps du Prophète que d'autres s'employaient à ensevelir, symbole de son action inlassable, nous fait-on remarquer, en faveur de *iḥyā' al-sunna* (5).

Cet effort perpétuel de résurrection de la *sunna* se faisait aussi par l'exemple, par le témoignage vivant.

(1) *Op. cit.*, ms. de Tunis n° 3241 f. 105 r°.
(2) *Op. cit.*, ms. de Tunis, n° 6510, III, f. 24 r°.
(3) Abū al-'Arab, *op. cit.*, p. 102 ; Al-Mālikī, *op. cit.*, I, pp. 249, 276.
(4) Abū al-'Arab, *op. cit.*, p. 82.
(5) Al-Mālikī, *op. cit.*, p. 289.

« Un jour Buhlūl vint trouver ses amis, couvrant de la paume de sa main son auriculaire. Il se pencha sur l'un de ses amis et lui dit quelque chose en aparté. Celui-ci partit, puis revint et s'entretint à l'écart avec Buhlūl. Ce dernier écarta alors sa paume de son auriculaire et se mit à dire : Soit loué Allah qui fit que je ne sois pas de ceux qui introduisent des « innovations » *(ibtada'a)* dans l'Islam ! Puis il se tourna vers son ami et lui dit : Fais-leur part de ce qui s'est passé entre toi et moi. Buhlūl, raconta alors ce dernier, m'a envoyé chez 'Abd Allah b. Farrūḫ lui demander si quelqu'un parmi les Anciens *(Salaf)* avait l'habitude, lorsqu'on le chargeait de quelque commission, de nouer un fil à son auriculaire. J'allai trouver 'Abd Allah b. Farrūḫ et le questionnai à ce sujet. Oui, me répondit-il, 'Abd Allah b. 'Umar agissait ainsi. Lorsque l'assistance fut informée, Buhlūl dit : Ma femme m'a chargé d'une commission. J'ai noué à mon auriculaire un fil pour m'en souvenir, puis j'eus crainte d'avoir innové *(ibtada'tu)*. Lorsqu'on m'apprit qu'Ibn 'Umar agissait de même, j'ai loué Allah, car je n'ai pas introduit d'innovation » (1).

Ainsi toute innovation, si anodine fût-elle, était une *bid'a*. Le rosaire en était une (2) ; telle manière de saluer non conformiste en était une autre ; comme en était également une le dogme du Coran créé, sans qu'on puisse toujours se rendre compte, à la lecture de maints ouvrages spécialisés où tout est servi sur le même plan, dans quelle mesure cette dernière est plus grave que les deux précédentes. En somme était *bid'a* tout ce qui n'était pas explicitement contenu dans la *sunna* qui avait codifié une fois pour toute dans ses moindres détails l'unique manière de se comporter en musulman. Cette tendance, qui à l'origine était celle des *riǧāl al-ḥadīṯ*, restera l'une des plus vigoureuses, des plus persistantes et des plus profondément enracinées dans l'âme et la piété musulmanes. Au Ve/XIe et au VIe/XIIe siècles Ṭurṭūšī ne dénoncera pas seulement certaines déformations cultuelles graves, il s'élèvera aussi avec autant d'indignation sinon plus contre le fait de commencer un repas

(1) Abū al-'Arab, *op. cit.*, p. 52.
(2) Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, p. 12.

par les viandes et de l'achever par le dessert (1), contrairement à la *sunna ;* contre certaines façons de boire (2) ; contre certaines formes de turbans (3) roulés selon une mode que ne ratifiait aucune tradition. Au IXe/XVe siècle al-Wanšarīsī (4) englobera dans sa nomenclature des *bida'* condamnables, les chaises (5), les tables (6), et tout mobilier (7) ornant les maisons en général. A une époque plus proche de nous le wahhabisme a condamné pêle-mêle comme autant d'innovations intolérables le café, le tabac, l'imprimerie, les couteaux et les fourchettes. Ainsi l'impulsion donnée par les *riǧāl al-ḥadīṯ* au moment de la codification des traditions n'a cessé de faire sentir ses effets à travers les siècles, accusant des poussées plus ou moins vigoureuses et des résurgences plus ou moins sensibles selon les contingences de lieu et d'heure.

L'émergence de la tendance qu'ils représentent — et à laquelle on doit la cristallisation de la doctrine des *bida'* dans sa forme la plus accusée, la plus intransigeante, et en un sens la plus logique, — resterait encore en partie inintelligible si on n'essayait point de la situer davantage dans ses coordonnés, si on ne la projetait encore plus nettement sur le fond de croyances qui l'ont conditionnée. Parmi ces croyances, à côté du dogme de la dégradation continue et inéluctable d'un monde amorçant, le point culminant de sa trajectoire dépassé, une chute de plus en plus accélérée, dogme qui a été déjà évoqué, il faudrait faire une place particulière à l'attente angoisée de l'Heure. Durant les deux premiers siècles au moins, la Communauté avait vécu dans l'attente de « ce jour terrible aux Impies, facile aux Pieux », jour où l'Univers devait subitement s'abîmer (8). Une tradition célèbre, qui n'est absente d'aucun ouvrage sur les *bida'*, faisait dire au Prophète que sa venue et la fin des temps n'étaient

(1) *Op. cit.*, p. 143.
(2) *Op. cit.*, p. 143.
(3) *Op. cit.*, p. 65.
(4) *Al-Mustaḥsan min al-bida' wa ǧayrihi*, extrait du *Mi'yār* par H. Pérès, Alger 1946.
(5) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, n° 51.
(6) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, n° 60.
(7) Al-Wanšarīsī, *op. cit.*, n° 111.
(8) Sur cette question voir P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris 1911-13.

séparées que comme l'index du médius. Une autre transmise d'après Ka'b précisait encore davantage : « En l'an 40, femmes et enfants seront corrompus. Quant à l'an 179, que quiconque vivra jusque-là prépare une monture et un sabre et se réfugie dans la fuite » (1). D'autres croyances qu'on ne saurait toutes recenser et énumérer interfèrent et achèvent de créer l'ambiance hostile à tout mouvement. Le monde n'est-il pas périssable ? « Seule demeure la face du Seigneur ». Dès lors l'attitude logique ne devait-elle pas consister, chez les meilleurs du moins, dans l'effort d'éviter les innovations, facteurs de corruption et signe avant-coureur de la fin des temps, de tout stopper dans l'attente du moment suprême ? Aussi la doctrine des *bida'*, élaborée dans une telle ambiance, ne se proposait-elle rien moins — dans sa forme la plus rigoriste qui fut celle de la majorité des traditionnistes — qu'une pétrification de la société dans une perspective apocalyptique (2).

* * *

Si cette première tendance, dont nous avons essayé de suivre l'histoire, avait pleinement triomphé, il n'y aurait pas eu probablement de civilisation musulmane. Dans le jeu des forces qui « travaillaient » le monde musulman, elle ne fut en fait qu'une composante, certes des plus vigoureuses. Elle fut combattue, et la lutte menée contre elle participa de celle, menée sur une plus vaste échelle, contre les cadres étroits et étriqués dans lesquels les *ahl al-ḥadīṯ* d'une façon générale voulaient emprisonner l'Islam. La lutte fut engagée sur plusieurs fronts par des combattants venant d'horizons spirituels différents, ce qui n'empêchait d'ailleurs pas les alliances et les enchevêtrements. L'attaque, menée par les Mu'tazilites, visa les fondements même sur lesquels fut élevée la doctrine des *bida' :* les *ḥadīṯs*

(1) Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, p. 64.

(2) R. Brunschvig a déjà montré comment le refus de l'idée de progrès, avec l'imitation des Anciens et la notion de *bid'a* qui en découlent, se trouve à la base de la sclérose de la Société musulmane. Voir : *Problème de la Décadence* dans *Classicisme et Déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam, Actes du Symposium international d'histoire de la Civilisation musulmane*, organisé par R. Brunschvig et G. E. Von Grunebaum, éd. Besson, Paris 1957, pp. 29-51, et spécialement p. 35 où deux paragraphes sont consacrés plus particulièrement aux *bida'*.

et la *sunna* en général, dont ils mirent en doute l'authenticité. Les *ḥadīṯs* furent selon les besoins et les cas révoqués en faux et déclarés n'être qu'une falsification inopérante. On se plut aussi à les mettre en contradiction avec le Coran — ce à quoi les *ahl al-ḥadīṯ* répondirent en posant comme principe que la *sunna* peut abroger le texte révélé — ou avec eux-mêmes. C'est pour faire pièce à ces attaques qu'Ibn Qutayba composa son *Muḫtalaf al-ḥadīṯ* (les Traditions divergentes) où il essaya, usant de procédés qui feront fortune, de réduire les contradictions, de les harmoniser et de les accommoder, ne ménageant pas les critiques aux ennemis de la *Sunna*, à al-Naẓẓām (1), à Abū Huḏayl al-'Allāf (2) et à Ğāḥiẓ. La critique externe *(naqd al-riğāl)* des chaînes d'appui des traditions était née du même souci, c'est-à-dire du désir d'opposer un front plus solide à ceux qui voulaient lever l'hypothèque de la prétendue *sunna* avec son cortège de *bida'* sur l'évolution naturelle de la vie.

Par ailleurs la lutte s'engagea sur le terrain même des traditionnistes, ce qui est une façon de reconnaître, sinon leur triomphe, du moins le succès de leurs armes. On opposa *ḥadīṯ* à *ḥadīṯ*. A celui qui posait comme postulat : « toute *bid'a* est une erreur, et toute erreur est vouée au feu de l'Enfer », on opposa cet autre qui stipulait : « quiconque institue une *sunna louable (man sanna sunna ḥasana)* en recueillera la récompense, ainsi que celle de tous ceux qui l'observeront, sans que cela diminue en rien les récompenses dues à ces derniers ; et quiconque institue une *sunna réprouvable (wa-man sanna sunna sayyi'a)* en supportera le faix *(wizr)*, ainsi que celui de tous ceux qui l'observeront, sans que cela diminue en rien les fardeaux de ces derniers » (3). On scruta également la conduite des *Salaf*, des grands Anciens ; et l'on se prévalut du précédent d'Omar qui, satisfait d'avoir organisé la prière des *tarāwīḥ* du mois de Ramadan selon un mode qui n'existait pas aupravant, se serait exclamé : « voilà une *excellente bid'a !* » (4). Ainsi une distinction était introduite entre bonnes et mauvaises innovations : la

(1) Pp. 21-53.
(2) P. 53 et s.
(3) Muslim, V, p. 287 ; al-Nasā'ī, I, p. 229 ; Ibn Māğa, p. 18 ; al-Dārimī, p. 70.
(4) Mālik, *al-Muwaṭṭa'*, I, p. 214.

notion de *bid'a ḥasana* était née Elle émergea sûrement très tôt sous l'effet des mêmes causes — quoique pour des raisons opposées — qui présidèrent à l'élaboration de la doctrine des *bida'* en général. En tout cas elle n'est en aucune manière postérieure à la période de la codification du *ḥadīṯ* dont elle invoque, elle aussi, l'autorité ainsi que celles des Salaf.

Avec la notion de *bid'a ḥasana* s'insinuait en milieu musulman, subrepticement et comme par le biais, cette autre notion qui en est le juste corollaire : celle du progrès. Celle-ci avait d'ailleurs été perçue par certains mu'tazilites, par Ǧāḥiẓ (1) par exemple. En tout état de cause, de même que le concept de *bid'a* dans sa forme intransigeante et sans discrimination ne pouvait être séparé de son contexte de croyances dans la corruption continue du monde — toute nouveauté étant fatalement une dégradation — de même celui de *bid'a ḥasana* pose, ou plutôt implique la possibilité de perfectibilité. Une amélioration est donc possible. L'homme peut parfaire l'œuvre commencée par le Prophète et est même incité à le faire avec la perspective de voir son effort récompensé non seulement sur terre mais dans l'au-delà aussi. A la conception d'un monde en décomposition, ou pour le mieux statique, la notion de *bid'a ḥasana* substitue par ses implications logiques celle d'un univers dynamique et en évolution. Cette manière de voir et de résoudre les problèmes grâce à des distinctions subtiles correspond assez d'une manière générale aux conceptions et à l'optique des mu'tazilites. Leur rôle a dû donc être déterminant. Il n'est pas exclu toutefois que la décantation opérée à l'intérieur des *bida'* et leur séparation en deux grandes catégories, une bonne et une mauvaise, ait profité de l'activité qui se manifestait, au même moment, à l'intérieur de certaines écoles sunnites du fiqh naissant. L'*istiḥsān* ḥanafite et l'*istiṣlāḥ* (2) mālikite ne pouvaient pas en effet, plus ou moins volontairement mais en toute logique, ne pas aboutir à entériner, voire à promouvoir, certaines innovations bonnes ou utiles à l'intérêt public.

(1) *Al-Ḥayawān*, I, pp. 86-87, éd. A. Harūn, Le Caire 1357/1939.

(2) Sur l'*istiḥsān* et l'*istiṣlāḥ* voir E. Tyan, *Méthodologie et sources du droit musulman*, dans S I, X, pp. 79-111.

La notion de *bid'a ḥasana* fut cependant rejetée d'une manière générale — bien qu'on puisse citer maintes exceptions — par les *ahl al-sunna wa al-ǧamā'a*. La polémique se cristallisa particulièrement autour de l'exclamation attribuée à Omar (1). Comme à l'accoutumée un *ḥadīṯ*, — amalgamé, probablement pour plus d'efficacité, à certaines versions postérieures de celui qui taxe d'erreur toute *bid'a* — vint trancher à propos la question et couper court à la légitimité d'innover pour toute autre personne que les quatre premiers grands Califes. « Je vous recommande ma *sunna* — fit-on dire au Prophète — et *celle des califes bien guidés* après moi » (2). Ainsi la brèche pratiquée dans les remparts de la *sunna* se trouva colmatée. Aussi ne trouve-t-on nulle trace de *bid'a ḥasana* chez Ibn Waḍḍāḥ, Ṭurṭūšī et Abū Šāma. Elle fut combattue par al-Šāṭibī dans son *I'tiṣām* (3), et lorsqu'un sunnite comme al-Wanšarīsī y fait appel, on a l'impression qu'il s'agit de sa part d'une attitude dictée par les circonstances qui lui imposaient par exemple, pour plaire à l'Émir de Tlemcen, de déclarer qu'orner le *miḥrāb*, la niche de prière de la mosquée Abū Madyan, est après tout une bonne et louable *bid'a*. La pression des circonstances obligeait ainsi plus d'un faqih, quelle que fût son école, d'y recourir à l'occasion.

* * *

Mais le fiqh imagina aussi, et parallèlement, au problème posé par les *bida'* d'autres solutions qui procèdent de l'esprit de l'une ou de l'autre des deux tendances principales que nous avons essayé de dégager, guidé par un souci d'adaptation aux nécessités et de cohérence de plus en plus accentuée.

Le premier, al-Šāfi'ī (150-204/767-821), dans le cadre de sa méthodologie, trancha nettement la question sur le plan du fiqh. Admettant que le nouveau peut être bon, il fut amené, pour établir les distinctions nécessaires, à rechercher un critère.

(1) Voir par exemple Ṭurṭūšī, *op. cit.*, pp. 43-49 ; Al-Šaṭibī, *op. cit.*, I, p. 153 et s. Ibn 'Asākir, *Tabyīn kaḏib al-Muftarī fīmā nusiba 'ilā al-imām al-Aš'arī*, éd. Damas 1347, pp. 97-8.

(2) Abū Dāwud, I, p. 169 et II, p. 261 ; Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 32 ; voir aussi Goldziher, *op. cit.*, p. 27.

(3) Al-Šāṭibī, *al-I'tiṣām*, I, pp. 48, 109 et 138 et s.

Celui-ci lui fut fourni par les « fondements du droit », les *uṣūl al-fiqh*. Il formula alors la règle suivante dans laquelle, remarquons-le, le vocable *bid'a* fut soigneusement spécialisé — spécialisation dans laquelle le *ḥadīṯ* taxant toute *bid'a* d'erreur vouée à l'Enfer n'est pas sans avoir joué un rôle décisif — comme terme technique désignant spécifiquement les innovations blamâbles à l'exclusion de toutes les autres. « Les nouveautés *(muḥdaṯāt)* — affirme-t-il — sont de deux sortes. Les unes sont celles qui sont introduites en contradiction du Livre, de la *Sunna*, d'un *aṯar* (1), ou du consensus *(iǧmā')*: celles-là sont les *bida'* qualifiées d'erreur *(fa haḏihi l-bid'a al-ḍalāla)*. La deuxième sorte de nouveauté englobe celle qu'on introduit pour le bien, sans qu'il y ait aucune contestation à ce sujet : ce genre de nouveautés n'est pas réprouvable *(fa haḏihi muḥdaṯa ġayr maḏmūma)* » (2). Ainsi la difficulté est résolue par une définition restrictive du sens du terme *bid'a*. Celui-ci était devenu sûrement, dès la fin du IIe/VIIIe siècle, suffisamment répandu dans le peuple et dans la langue de la polémique et suffisamment péjoratif pour que son application à une chose, une idée, ou une personne entraînât le discrédit, d'où la nécessité d'entériner la spécialisation de fait du terme tout en limitant son domaine et son emploi. Toute « innovation », toute *bid'a*, on le concéda, est blamâble ; mais tout ce qui est nouveau, tout *muḥdaṯ*, n'est pas *bid'a*. Ainsi les sunnites qui répugnaient à se rallier à la notion de *bid'a ḥasana*, les Šāfi'ites en tout cas qui parmi eux jouèrent souvent le rôle d'initiateurs d'avant-garde, se ménagèrent une issue, en distinguant *muḥdaṯa* de *bid'a*, de la tour étouffante où risquait de les enfermer la doctrine des *bida'* poussée jusqu'à ses extrêmes conséquences logiques.

Cette solution préconisée par al-Šāfi'ī eut sans doute beaucoup de succès. Grâce à elle *bid'a* devint synonyme de ce qui est contraire aux *uṣūl al-fiqh*, c'est-à-dire pratiquement de tout ce

(1) Tradition ne remontant pas directement au Prophète mais s'arrêtant à un compagnon ou à un successeur des compagnons.

(2) Ibn 'Asākir, *op. cit.*, p. 97, qui rapporte son information d'après le disciple égyptien d'al-Šāfi'ī, al-Rabī' b. Sulaymān al-Ǧīzī, m. 256/869-70 ; voir aussi Goldziher, *op. cit.*, p. 29.

que n'agrée pas l'orthodoxie sunnite. « Il ressort clairement de ce que nous avons avancé — affirme avec force Ibn al-Ğawzī (m. 597/1200-1201) — que les sunnites *(ahl al-sunna)* sont ceux qui suivent *(al-muttabi'ūn)* [la voie des anciens], et que les novateurs *(ahl al-bid'a)* sont ceux qui offrent le spectacle de choses qui n'existèrent pas aupravant *et qui sont sans fondement (la mustanad lahu)* » (1). Ce principe établi l'auteur condamne, une à une, les différentes sectes et les différentes formes de mysticisme, incluant dans ses réfutations et dans ses condamnations al-Muḥāsibī (2), al-Ġazālī (3) et tous ceux qui se situent, ou qu'il situe, en marge de l'Orthodoxie. Tout ce qui n'est pas conforme au sunnisme tel qu'il est compris par l'auteur du *Talbīs Iblīs*, c'est-à-dire dans un sens plutôt étroit, est ainsi présenté comme relevant des *bida'*, œuvres de Satan et innombrables manifestations de ses ruses et de ses séductions. Cette attitude, à quelques nuances près, fut celle des sunnites en général, sous la plume desquels *mubtadi'* et ses synonymes dérivant de la même racine équivalent souvent à hétérodoxe ou à hérétique.

En dernière analyse la solution šāfi'ite du problème des *bida'* et du danger qu'elles font courir soit à la rectitude du dogme et du culte, soit aux évolutions nécessaires, fut plus exploitée à des fins doctrinales que sincèrement et franchement suivie. En particulier la distinction essentielle entre *muḥdaṯa* et *bid'a* ne fut pas finalement retenue. Elle ne fut peut-être pas parfaitement comprise. Peut être aussi fut-elle — plus ou moins délibérément — écartée et ignorée. La nuance, avec la clarté qu'elle risquait en effet d'introduire dans la discussion, était gênante. On a certes des exemples de recours à cette nuance (4), mais d'une façon générale on préféra la négliger. Elle nuisait trop au flou nécessaire à la polémique et aux condamnations hâtives qui en étaient le but et le corollaire. Aussi le terme *bid'a* avait-il continué pratiquement seul à être usité et à être lancé comme

(1) Ibn al-Ğawzī, *Talbīs Iblīs*, Le Caire 1927, p. 17.
(2) Ibn al-Ğawzī, *op. cit.*, p. 167.
(3) Ibn al-Ğawzi, *op. cit.*, p. 165.
(4) Ibn Ḥanbal interrogé sur la récitation chantée du Coran répondit prudemment que c'est quelque chose de *muḥdaṯ*. Voir Ṭurṭūšī, *op. cit.*, p. 76.

une malédiction et un anathème contre les représentants des autres chapelles et contre tout ce qu'on réprouvait d'une façon générale. Quelquefois, il est vrai, surtout dans des titres d'ouvrages, il est allié à *ḥawādiṯ*. Mais les deux termes sont considérés alors comme équivalents, et il ne s'agit même au fond que d'un simple parallélisme de pure forme tout à fait dans le goût du style arabe. Ibn ʿAsākir (m. 571/1175-76), qui rappelle cependant la position d'al-Šāfiʿī sur la question, crut donc nécessaire pour défendre la mémoire d'al-Ašʿarī contre les accusations d'introduire, avec ses idées nouvelles sur le dogme des innovations dans l'Islam, de désamorcer encore une fois le concept d'innovation, en reprenant la notion de *bidʿa ḥasana* qui avait dû avoir du reste la faveur des ašʿarites. Toute *bidʿa* ne peut être qualifiée d'erreur — affirme-t-il .— La *bidʿa* est en effet ce qu'on innove *(ubtudiʿa)*, ce qui est nouvellement introduit *(uḥdiṯa)* [dans les mœurs] que cela soit bon *(ḥasan)* ou mauvais *(qabīḥ)*. Il n'y a nulle contestation à ce sujet, de l'avis de tous *(ʿinda al-ǧumhūr)* (1). Le consensus, l'*iǧmāʿ*, est ainsi discrètement appelé au secours de l'interprétation de l'auteur, et de la majorité des ašʿarites probablement.

La question restant malgré tout ainsi ouverte et débattue, les faqīhs durent imaginer, sinon d'autres solutions tout à fait neuves, du moins des approfondissements ou des ajustements des anciennes. Ibn ʿAbd al-Salām (660/1261-62), suivi dans ses conceptions par son disciple al-Qarāfī et par Ibn Ḥaǧar al-Haytamī (2), appliqua aux *bidaʿ* — les intégrant ainsi davantage dans le système général et cohérent du fiqh — les cinq qualifications légales. Il établit cette règle : « La *bidʿa* consiste à faire ce qui était inconnu à l'époque de l'Apôtre d'Allah, que soit sur Lui le Salut et la Bénédiction d'Allah ! Elle se subdivise en *bidʿa* obligatoire *(wāǧiba)* ; en *bidʿa* illicite *(muḥarrama)* ; en *bidʿa* recommandable *(mandūba)* ; en *bidʿa* blamâble *(makrūha)* ; et en *bidʿa* licite *(mubāḥa)*. Le moyen de discernement en cette matière consiste à soumettre chaque *bidʿa* particulière au *critère des principes fondamentaux de la Loi (an tuʿraḍ al-bidʿa ʿalā*

(1) Ibn ʿAsākir, *op. cit.*, p. 97.
(2) *Fatāwa*, Imprimerie al-Taqaddum, Le Caire s. d., pp. 109-110.

qawā'id al-šarī'a (1)*)* ». Comme on a pu le constater, il ne s'agit en l'occurrence que d'une reprise, sous une forme plus élaborée et plus détaillée, de l'essentiel de l'opinion d'al-Šāfi'ī. Ainsi par exemple : la grammaire, la lexicographie nécessaire à la bonne compréhension du Livre et de la Sunna, le fiqh, la critique externe des chaînes d'appui du *ḥadīṯ* sont des *bida'* obligatoires ; les doctrines qadarites, ǧabrites, celles des sectes hétérodoxes ou hérétiques en général sont des *bida'* illicites ; l'édification de ribats, de ponts, et de médersas, est une *bid'a* recommandable ; orner les mosquées ou les recueils du Coran est une *bid'a* blamâble ; le fait de saluer quelqu'un en lui serrant la main ou de s'adonner aux plaisirs de la table est une *bid'a* licite (2). La question se trouva de cette façon clarifiée et parfaitement incluse dans le système, dans le circuit du fiqh. Le concept *bid'a* semblait se vider ainsi de tout continu passionnel pour ne plus impliquer qu'une constatation d'inexistence à une époque antérieure. Le soin de déterminer le *ḥukm*, la qualification légale et l'attitude à observer envers tout ce qui arrivait à l'existence était laissé désormais au fiqh. La Sunna n'était plus évoquée comme norme unique et comme mesure de toute chose. Elle avait cédé la place au fiqh dont elle continua à être sûrement un élément important, mais non exclusif. Comme le fiqh se considérait par ailleurs comme l'interprète fidèle, et comme le dépositaire de la Sunna, la fiction qu'on ne se conformait en dernière analyse qu'à cette dernière était certes maintenue. N'empêche qu'en fait une évolution très nette était enregistrée depuis l'époque héroïque des *muḥaddiṯ*. Cette évolution ne pouvait que plaire, d'une façon générale, aux faqīhs qui firent appel (3) à l'occasion aux cinq qualifications légales pour distinguer les différentes sortes de *bid'a* et accepter dans le giron de l'Islam les évolutions inévitables et déjà acquises.

Qualifier une *bid'a* d'obligatoire, de recommandable, voire seulement de licite avait cependant continué à inspirer à

(1) Abu Muḥ. 'Izz al-Dīn b. 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, II, p. 172. Voir aussi Ibn al-Ḥāǧǧ, *al-Madḫal*, Le Caire 1348/1929, II, p. 257.

(2) Ces exemples sont empruntés à Ibn 'Abd al-Salām, *op. cit.*, II, pp. 172-74.

(3) Voir par exemple Wanšarīsī, *op. cit.*, n° 40 et 87.

beaucoup une répugnance insurmontable. Le terme avait été en effet tellement utilisé pour condamner, pour anathématiser qu'il était devenu difficile de lui donner un sens qui ne fût péjoratif. D'autres raisons, puisées dans les traditions, s'y opposaient aussi. Aussi la répartition des « innovations » par Ibn 'Abd al-Salām et al-Qarāfī en cinq groupes fut-elle soumise à une critique serrée par al-Šāṭibī (1), qui nous a donné dans son *I'tiṣām* l'exposé doctrinal de loin le meilleur et le plus complet sur la question des *bida'*. « Cette répartition — dénonce-t-il — est quelque chose d'inventé *(amr muḫtara')* que ne justifie aucune justification légale *(dalīl šar'ī)*. Bien plus elle repose sur une contradiction interne, car par définition même la *bid'a* est ce qui n'est justifié par aucune justification légale, que ce soit un texte ou un principe *(qawā'id)* de la Loi *(al-šar')*. En effet, s'il y avait dans la Loi quelque chose qui en justifierait le caractère obligatoire, recommandable, ou licite, elle cesserait d'être une *bid'a*. L'acte [en qui elle se concrétiserait] relèverait alors de l'ensemble de ceux qui font l'objet d'un commandement *(al-ma'mūr bihā)*, ou de ceux qui sont laissés au libre choix de chacun *(al-muḫayyar fīhā)* (2) ». Avec la même force, et la même subtilité dialectique, al-Šāṭibī rejette la notion de *bid'a ḥasana*. Par une interprétation adroite, ou plutôt spécieuse mais parfaitement dans les mœurs, il donne au verbe *sanna*, dans le *ḥadīṯ* promettant récompense « à quiconque institue *(sanna)* une bonne Sunna » *(sunna ḥasana)*, le sens de suivre la Tradition (3). D'ailleurs, ajoute-t-il, « qualifier de bien ou de mal *(al-taḥsīn wa-al-taqbīḥ)* relève de la Loi. La raison n'a rien à y faire » (4).Il s'agit là d'un axiome mālikite bien connu.

Ces critiques adressées par al-Šāṭibī aux solutions préconisées par ses prédécesseurs peuvent le faire passer pour un rigoriste assez rétrograde. En réalité elles révèlent chez lui un désir sincère, intransigeant même, de cohérence qui imprègne toute son œuvre. L'épineux problème des *bida'* est en effet celui des contradictions par excellence, contradictions accumulées par

(1) *Op. cit.*, I, p. 147 et s.
(2) *Op. cit.*, I, p. 151.
(3) *Op. cit.*, I, p. 142.
(4) *Op. cit.*, I, p. 144.

la stratification de sédiments de différentes époques et surtout de différentes origines trahissant sous forme de *ḥadīṯs* opposés des tendances divergentes. Ceci, l'auteur de l'*I'tiṣām* ne l'avait pas perçu et ne pouvait ni le percevoir ni l'imaginer. Aucun faqīh ne pouvait remettre en question la Sunna. Dès lors pour tous la solution du problème des *bida'* était aussi malaisée que celle de la quadrature du cercle. On était dans un cercle vicieux d'où l'on ne pouvait sortir qu'en ignorant — ou en feignant d'ignorer — certains *ḥadīṯs* au profit d'autres, ou en usant de subtiles interprétations. Entre toutes les difficultés, il y en avait une, aux yeux d'al-Šaṭibī, que ne pouvait réduire aucune interprétation : celle qui consistait à identifier toute *bid'a* à une erreur vouée aux Enfers. Sa stricte orthodoxie l'empêchait de nier, comme Ibn 'Asākir, le bien-fondé de cette assertion. Il s'y rallia plutôt courageusement comme à un postulat central et indiscutable, affirmant sans ambages : « toute *bid'a* est une erreur, il n'y a aucune équivoque à ce sujet » (1).

Nous nous trouvons ainsi ramenés au point de départ, à la position initiale des plus rigoureux des premiers traditionnistes. Or, depuis, la vie avait beaucoup évolué, et il n'échappait plus à personne que cette évolution avait quelque chose d'irréversible. Il fallait, encore une fois, une issue. Al-Šaṭibī la trouva — et c'est là le pivot central de sa doctrine — dans une définition restrictive au maximum du concept de *bid'a*. La *bid'a*, précise-t-il, se définit ainsi : « une voie inventée *(muḫtara'a)* dans la Religion, concurrençant *(luḍāhi)* celle de la Loi et se proposant de mener plus loin *(al-mubālaġa)* dans le chemin de l'adoration d'Allah, qu'il soit exalté ! » ; ou, si l'on y comprend les actes de la vie courante *(mu'āmalāt)* : « une voie inventée dans la Religion, concurrençant celle de la Loi, et se proposant des buts analogues à ceux vers lesquels mène la voie de la Loi » (2). Il n'y a *bid'a*, en somme, que lorsqu'il y a conflit et rivalité avec la Loi. Dans les explications qui suivent, comme dans tout le reste de l'ouvrage, l'auteur marque, avec quelque réticence et quelque flottement dans la pensée, il est vrai, sa préférence

(1) *Op. cit.*, I, p. 20.
(2) *Op. cit.*, I, p. 19.

pour la première des deux définitions, c'est-à-dire la plus restrictive. Ainsi la *bid'a* se trouve chez lui limitée en pratique à un domaine bien défini et très restreint, celui du culte, domaine dans lequel par ailleurs il ne fait pas preuve d'une rigueur particulière, contrairement à Ibn al-Ğawzī, puisqu'il admet, et à une place d'honneur, les formes modérées du *taṣawwuf* (1). La *bid'a* ainsi délimitée se subdivise en « innovations caractérisées » *(bid'a ḥaqīqiyya)* et en « innovations circonstancielles » (2) *(bid'a iḍāfiyya)*. Les innovations caractérisées sont celles qui sont indubitablement des *bida'*. Telles les hérésies, suffisamment connues, dit al-Šāṭibī, pour qu'on n'y insiste pas. Les innovations « circonstancielles » sont celles qui ne sont des *bida'* qu'en raison des circonstances qui les accompagnent. La vie monacale ne devint une *bid'a* que parce qu'elle ne fut pas observée dans les conditions requises (3), de même les différents exercices d'adoration deviennent des *bida'* dès qu'ils versent dans les excès (4). Quant à la qualification des *bida'*, il ne saurait y avoir de doute : elles rentrent toutes dans la catégorie de ce qui est à éviter, avec différents degrés de gravité. Certaines sont pure incrédulité *(kufr ṣurāḥ)*, tel le paganisme préislamique — exemple qui ne laisse pas de nous intriguer — ou l'attitude des Hypocrites au début de l'Islam ; d'autres sont un objet de controverses, classées par les uns dans la catégorie des « désobéissances » *(ma'āṣī)*, par d'autres dans celle de l'incrédulité *(kufr)*, telles les doctrines des *ḫawāriǧ*, des *murǧi'a*, etc... ; d'autres sont de simples « désobéissances » sans contestation possible, tel le fait de pratiquer le jeûne en plein soleil par esprit de mortification ou de se faire châtrer pour extirper de soi l'instinct sexuel ; d'autres enfin sont seulement réprouvables *(makrūh)*, tel le fait par exemple de faire suivre le jeûne du mois de Ramaḍān par celui de la journée du 6 Šawwāl (5). Quant aux actes usuels, aux transformations intervenues dans la vie quotidienne — telle l'habitude de se

(1) *Op. cit.*, I, p. 63 et s.
(2) *Op. cit.*, I, p. 232.
(3) *Op. cit.*, I, pp. 233-42.
(4) *Op. cit.*, I, p. 243 et s.
(5) *Op. cit.*, II, p. 32 et s.

laver les mains à la potasse *(ušnān)* ou d'utiliser des tamis pour bluter la farine — ils n'ont été compris dans les *bida'* qu'abusivement. En réalité ils relèvent des *maṣāliḥ mursala*, des initiatives d'intérêt public ou privé ne faisant l'objet d'aucune restriction (1). Ainsi en même temps que son domaine se rétrécissait, la *bid'a* se voyait ou complètement résorbée par le fiqh — étant tantôt assimilée au *kufr*, tantôt aux *ma'āṣī*, tantôt au vague domaine du *makrūh* — ou en fait située hors de son orbite par son classement parmi les *maṣāliḥ mursala*, les intérêts d'ordre général que ne lie aucun lien en dehors de quelques vagues admonestations et de quelques directives assez floues. Dans le système d'al-Šāṭibī la *bid'a* n'existait pratiquement plus comme notion indépendante ayant sa physionomie propre et ses aspects particuliers. L'hydre qui risquait d'étouffer la vie dans ses tentacules était maîtrisée. La doctrine d'al-Šāṭibī, partie de principes très rigoureux, aboutit en pratique à une attitude très libérale, ce qui explique l'enthousiasme avec lequel elle fut accueillie par les réformateurs salafites (2). Une constatation s'impose. Les attitudes prises au sujet des *bida'* et les solutions imaginées sont certes différentes, voire divergentes ou contradictoires — car le fiqh n'est pas un (3) — mais à travers ces attitudes et ces solutions une orientation d'ensemble se dessine vers un plus grand assouplissement, et dans ce sens al-Šāṭibī est celui qui est allé en définitive le plus loin.

Cette même orientation se remarque aussi, avec plus de netteté peut-être, sur le plan des prises de position pratiques. En dehors de toute doctrine bien précise, on fait appel, dans un esprit pragmatique, à l'*iǧmā'* (consensus), à l'*istiḥsān* (le fait de juger bon), à la *maṣlaḥa* (l'intérêt), voire à la *ḍarūra* (4) (la nécessité) pour « convertir à l'Islam » certaines *bida'* tenaces et déjà anciennes qui dans les temps anciens auraient trouvé leur

(1) *Op. cit.*, II, p. 99 et s.

(2) *Op. cit.*, introduction de Muḥ. Rašīd Riḍā.

(3) Voir à ce sujet R. BRUNSCHVIG, *Perspectives*, SI I, particulièrement pp. 12-13.

(4) Ibn Taymiya aboutit ainsi par exemple « à une conception fort souple de la *bid'a* ». Voir H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din b. Taimiya*, pp. 248-49. Voir aussi GOLDZIHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, tr. F. Arin, pp. 215-27.

consécration naturelle dans un *ḥadīṯ ad hoc* (1). Orner les mosquées, était, de l'avis de tous, une abominable *bid'a*. La chose était cependant passée dans les mœurs au point qu'un retour à la sunna stricte pourrait paraître à son tour une *bid'a* (2). Telle « innovation » dans le rituel de l'appel à la prière était délibérement gardée et consacrée sous le nom de *bid'a ḥasana:* (3) une ancienne *bid'a* devenait ainsi une nouvelle orthodoxie. D'autres exemples, dont celui du *mawlid* (4), peuvent être cités de cette reconversion de la *bid'a* en une nouvelle *sunna*.

Cependant au milieu de cet effort déployé par de nombreux faqihs depuis la fin du IIe/VIIIe siècle pour arriver à une conception plus souple des *bida'* conciliable avec les impératifs essentiels de la Loi et sans grande gêne pour une vie dont on ne peut endiguer le cours, la tendance à la rigueur, on l'a déjà noté, n'abdiqua jamais, ses droits. C'est même cette tendance qui nous a fourni les ouvrages de *bida'* les plus connus et qui passent pour être les plus représentatifs du genre. Qu'ils fussent composés au IIIe/IXe siècle comme l'ouvrage d'Ibn Waḍḍāḥ ; au VIe/XIIe siècle comme celui de Turṭūšī ou d'Abū Šāma ; au VIIIe/XIVe siècle comme celui d'Ibn al-Ḥāǧǧ, une constante y prédomine : la nostalgie de la Sunna et le refus du présent. Ṭurṭūšī ne veut pas transiger. « Tout ce qui est sans antécédent, qui ne copie pas un modèle ancien, dont on ne connaît pas d'exemple dans le passé » est *bid'a*, qu'il s'agisse « de ce qu'inventent les cœurs, profèrent les langues, ou accomplissent les organes » (5). Ibn al-Ḥagg n'accorde qu'une attention passagère aux cinq qualifications introduisant entre les *bida'* des distinctions conformes aux catégories du fiqh (6). Dans tous ces ouvrages les personnages proposés comme modèle à suivre sont des gens de « l'âge d'or », du « meilleur de tous les temps »,

(1) Ibn 'Asākir, *op. cit.*, p. 100, fonde par exemple la légitimité du *kalām* sur un *ḥadīṯ*.

(2) Voir par exemple l'attitude d'Ibn 'Arafa sur cette question. R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie Orientale sous les Ḥafṣides*, II, p. 299.

(3) R. BRUNSCHVIG, *op. cit.*, II, p. 300.

(4) Voir GOLDZIHER, *Le Dogme*, p. 215.

(5) Ṭurṭūšī, *op. cit.*, pp. 34-35.

(6) *Madḫal*, II, p. 257.

choisis parmi les pieux compagnons et leurs successeurs des deux premières générations. Dans ces œuvres on ne se propose pas d'ailleurs de disserter sur les *bida'*, mais de lutter contre elles. Aussi ces œuvres prennent-elles l'allure de catalogues des mœurs réprouvables, de sortes d'index de ce qui est à éviter, index touffus, sans plan bien défini ni hiérarchie perceptible dans la gravité, mais extrêmement utiles à l'historien comme au sociologue. Elles représentent la lutte désespérée, et on ne sait jusqu'à quel point menée seulement par acquis de conscience, contre le courant, contre la marée montante de la vie.

La lutte contre les *bida'* est sûrement avant tout un phénomène et un facteur de conservatisme social. Elle a pu cependant quelquefois se muer en facteur de progrès. Conscients de la force que représentent les notions corrélatives de *bid'a* et de *sunna* et de la résonance qu'elles ont gardée dans tous les cœurs musulmans, les réformateurs modernes en firent une arme de libération de la société des préjugés qui l'entravaient. Le zèle des Wahhabites s'était exercé particulièrement contre le culte des saints et le maraboutisme qui faisaient des ravages dans les rangs des foules. Le réformisme libéral de Muḥammad 'Abduh reprocha aux faqīhs « d'avoir laissé le peuple introduire dans sa piété des innovations blamâbles » (1). Le réformisme conservateur de Rašīd Riḍā découvrit le secret de la stagnation de l'Islam dans son envahissement par les *bida'* et ne vit de planche de salut que dans le retour à la *sunna* telle qu'elle fut incarnée par les *salaf*. « La religion — écrit-il (2) — qui fut la cause du bien et des bonnes réformes, ne peut pas être la cause de la corruption et de la dégradation, car une même cause ne saurait avoir des effets contradictoires. Si donc la responsabilité de la religion musulmane est engagée dans la mauvaise situation des générations actuelles *(ḫalaf)*, il faut que ce soit pour une raison différente de celle qui eut de bons effets sur celle des générations anciennes *(salaf)*. Cette raison ne consiste en rien d'autre que dans les innovations *(bida')* et dans les nouveautés *(muḥdaṯāt)*

(1) Voir L. Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, p. 84.

(2) Dans sa préface à l'*I'tiṣām* d'al-Šāṭibī, pp. II-III.

qui semèrent la discorde dans leurs rangs et les écartèrent de la voie droite. Aussi les écrits consacrés aux questions que posent les innovations et au fait d'innover peuvent-ils être très profitables aux musulmans pour tout ce qui touche à leur vie dans l'Au-Delà et ici-bas, et peuvent-ils fournir à ceux qui prêchent le réformisme islamique le plus grand soutien dans leurs efforts ».

Ainsi le réformisme moderne engageait le combat pour la régénération de la Société musulmane sous la vieille bannière de la revivification de la *Sunna* et de l'extermination de la *bid'a (iḥyā' al-sunna wa imātat al-bid'a)*. Le même esprit avait animé jadis un Ibn Tūmart, comme il avait animé d'autres réformateurs encore. A travers les divergences, à travers les conceptions différentes, la *Sunna* — facteur de conservatisme, d'imitation servile et minutieuse du style de vie des belles figures du 1er siècle de l'Islam pour les *muḥaddiṯ* qui l'ont forgée ; facteur de renouveau, de lutte contre les préjugés, contre les déformations grossières du culte et puissant décapant social en somme pour les réformistes modernes qui l'ont découverte et dont certains ne craignirent pas de la soumettre à la critique rationnelle (1) — demeure un concept central de la pensée musulmane. Aussi l'appel de Rašīd Riḍā contre les *bida'*, cause de tous les maux, fut-il entendu. La littérature dénonçant les « innovations » connut un regain de succès et de vigueur. En Égypte, sous l'impulsion d' « al-Ğam'iyya al-Salafiyya li iḥyā' al-sunna al-muḥammadiyya », plusieurs opuscules contre les *bida'* virent le jour. Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Salām, avec son *Kitāb rad' al-mubtadi' bi ḏikr al-wārid fī ḏamm al-bida'*, avec ses *Bida' al-ṣalawāt wa-l-aḏkār* et d'autres œuvres de même inspiration, s'illustra dans le genre. En Algérie la lutte contre les *bida'* fut animée par « Ğam 'iyyat al-'Ulamā' » au trésorier de laquelle, Mubārak b. Muḥammad al-Mīlī, nous devons la *Risālat al-širk wa-maẓāhirih* (2). A en juger par tous ces écrits le chapitre des « innovations » auxquelles l'azharite

(1) Tel Muḥammad Abduh par exemple. Voir H. Laoust, *op. cit.*, p. 551.

(2) Alger 1356/1937. L'auteur y attaque principalement le maraboutisme, principale plaie de l'Algérie. Qu'il me soit permis d'exprimer ici à mon collègue C. Bouyahya, qui a bien voulu attirer mon attention sur cet ouvrage, mes sincères remerciements.

al-Šayḫ 'Alī Maḥfūẓ vient de consacrer, dans son *Ibdā' fī maḍār al-ihtidā'*, l'étude moderne la plus étoffée et la plus complète, ne semble pas être près de sa clôture. Une certaine permanence, qui s'inscrit également dans la nature des questions étudiées — on continue à discuter de la *bid'a* du rosaire (1) — se manifeste ainsi. D'une manière générale l'optique a cependant changé. On reste, certes, intraitable sur la pureté du culte. Mais par ailleurs il ne s'agit plus tant de copier les modes de vie des Anciens — al-Šāṭibī qui connut un grand succès auprès des Salafites admettait déjà implicitement que la chose était impossible — que de puiser dans leur exemple idéalisé les motifs susceptibles d'assurer une résistance efficace au changement d'orientation qui se dessinait à l'intérieur de la société musulmane. Il s'agit d'éviter que les musulmans, identifiant religion musulmane et décadence, n'optent pour le modernisme laïque. Le but visé est désormais de laver le prestige de l'Islam des *bida'* qui l'ont terni et de démontrer qu'il est capable, par un retour aux sources pures de la *Sunna*, de secouer les structures figées, de trouver une nouvelle énergie et de poursuivre une saine évolution dans le sens islamique.

Ainsi au cours de nos investigations la *bid'a* nous est apparue sous de multiples visages, ce qui va rendre malaisée sa définition.

Depuis les temps les plus avancés de l'Islam jusqu'à nos jours elle fut, seule chose constante, toujours unanimement dénoncée. Ne pas suivre les *bida'* devint même un article de foi, inscrit au credo d'al-Aš'arī (2) et d'Ibn Abī Zayd (3) par exemple. Certes, on ne dénonçait pas toujours la même chose, mais on utilisait toujours le même terme. Ce terme employé absolument, sans épithète, implique toujours désapprobation. Or étymologiquement (4) rien ne le préparait à une telle fortune et ne lui promettait surtout une telle spécialisation dans la condamnation : rien ne laissait prévoir qu'il deviendrait une « note »

(1) Muḥ. b. Aḥ. b. Muḥ. b. 'Abd al-Salām, *Kitāb al-minḥa al-muḥammadiyya fī bayān al-'alāqa al-šar'iyya min al-bid'iyya*. Imprimerie du Manār 1346/1927, p. 55.
(2) Voir l'analyse qu'en donnent L. GARDET et M. M. ANAWATI, *op. cit.*, p. 144.
(3) *Al-Risāla*, texte ar. et tr. fr. par L. Bercher, Alger 1945, p. 27.
(4) Voir *al-Lisān*, éd. Ṣādir, VIII, p. 6.

théologique. Le terme lui-même, en dehors des traditions qui ne sauraient être invoquées sur le plan qui nous occupe en raison des problèmes d'authenticité qu'elles posent, n'existe nulle part dans le Coran. Des termes issus de la même racine y apparaissent avec le sens de création ex-nihilo : *Créateur (badīʿ) des cieux et de la terre* (1)... ; de fait sans précédent : *Dis-[leur] : « je ne suis pas une innovation (bidʿan) parmi les Apôtres* (2) ; ou d'innovation cultuelle, mais pas forcément désagréable à Dieu : *Nous Lui avons donné l'Évangile et nous avons mis dans les cœurs de ceux qui le suivent mansuétude et pitié et monachisme qu'ils ont instauré (ibtadaʿūhā) — Nous ne le leur avons pas prescrit — uniquement dans la quête de l'agrément d'Allah* (3)... Le concept de *bidʿa*, vu sous un certain angle, peut être donc considéré lui-même comme une *bidʿa* puisque, contrairement à celui de *kufr*, ou de *fisq* ou d'*ilḥād* (4), il n'a aucun fondement solide dans la Révélation (5).

Il faut donc voir, dans la cristallisation du concept, surtout une manifestation psycho-sociale du conservatisme originel des milieux arabes, conservatisme de plus en plus informé par la suite par un Islam multiforme, ce qui explique d'un côté le profond enracinement de la notion de *bidʿa* dans les cœurs, de l'autre ses proliférations multiples dans des directions parallèles, divergentes ou opposées. Aussi la définition classique définissant la *bidʿa* par opposition à la *Sunna* et l'identifiant à toute innovation que ce soit sur le plan de la foi, du culte, ou des us et coutumes, est-elle — quoique très commode — plutôt insuffisante car elle ne tient pas assez compte d'une réalité beaucoup

(1) *Coran* II, 117 et VI, 101. Nous empruntons la traduction de ce verset et de ceux qui suivent à la traduction du Coran de R. Blachère, 2e éd. Paris 1957.

(2) *Coran* XLVI, 9.

(3) *Coran* LVII, 27. Une autre interprétation est possible : *et monachisme qu'ils ont instauré, nous ne leur avons prescrit que dans la quête de l'agrément d'Allah.* Voir R. Blachère, *Le Coran*, p. 580.

(4) Voir B. Lewis, *Some observations on the significance of heresy in the History of Islam*, SI, I, pp. 43-65.

(5) Tel n'est pas l'avis, évidemment, des faqīhs qui essayent de trouver un fondement coranique à la doctrine des *bidaʿ* en sollicitant certains versets où l'on trouve par exemple des exhortations à éviter les discordes, où il est question de parachèvement de la religion etc. ... Voir al-Šāṭibī, *op. cit.*, p. 32, et al-Wanšarīsī, op. cit., nº 48.

plus foisonnante dans l'enchevêtrement de son développement historique et beaucoup plus complexe. La *bid'a* une innovation ? Elle ne l'est pas toujours, car, on l'a déjà remarqué, « elle peut aussi représenter une pratique ancienne, mais sentie comme étrangère à l'Islam » (1). Lutte contre ce qui n'est pas conforme à l'Islam ? Pas forcément, car, en l'absence d'une autorité indiscutée, quelle norme choisir, comment définir la véritable orthodoxie ? Ġazālī a-t-il introduit par exemple, comme l'affirme Ibn al-Ğawzī, des *bida'* dans l'Islam ? Avec la *bid'a* nous sommes donc dans un domaine assez mouvant. Tantôt circonscrite au dogme, au culte, ou à la vie pratique, tantôt étendue à deux de ces domaines ou aux trois à la fois, elle est quelque chose d'assez fluide et par ses frontières et par son contenu. Son contenu ne peut être en fait serré de près et défini avec quelque exactitude que par rapport à un contexte précis. Placée dans la bouche d'un Abū al-Dardā', d'un Aš'arī, d'un Šāṭibī ou d'un 'Abduh, elle ne conserve, on l'a vu, ni les mêmes implications ni la même portée. Le contenu positif de la notion de *bid'a* est donc des plus variables et ne peut être déterminé avec une précision relative que par rapport à une tendance, une école de fiqh donnée à un moment précis de son évolution, ou par rapport aux thèses d'un faqīh déterminé.

La *bid'a* ne peut donc être définie par le domaine assez complexe qu'elle recouvre. Elle peut l'être plus facilement par rapport à l'attitude d'esprit de l'autorité qui condamne. Celle-ci en condamnant spécialement au nom de la *bid'a* veut souligner que la chose condamnée l'est — que cela soit justifié ou non, peu importe — en raison de son caractère innové, insolite, étranger au corps de l'Islam, inconciliable avec son enseignement ou infidèle à son esprit. La *bid'a*, en somme, est un constat de *déviation* de la Voie *(Sunna)*, celle des Anciens en principe, sous l'effet d'idées et de modes perçues comme nouvelles ou extra-islamiques.

Appliquée au dogme elle peut être rendue par hérésie, mais d'une part les deux termes musulman et chrétien ne coïncident pas parfaitement — ce qui dérive d'une nette différence d'opti-

(1) R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie...*, II, p. 296, n. 3.

que —, d'autre part le mot *bid'a* n'est pas le seul qui puisse être traduit ainsi. Un autre est concurremment employé avec lui avec une nuance de plus grande gravité et de condamnation plus formelle. Si la *bid'a* dogmatique était considérée comme une *déviation* valant à celui qui la professait la mise en quarantaine (1) le *kufr* était senti comme équivalent à un reniement de l'Islam entraînant excommunication et licéité du sang de celui qui en était convaincu. Selon leur rigueur, les faqīhs affecteront telle ou telle hérésie — celle des murǧites ou des qadarites par exemple — de la « note » *bid'a* ou *kufr* (2). Ġazālī, énumérant les thèses erronées des philosophes dans son *Tahāfut*, en déclare seize entachées de *bid'a* et quatre de *kufr* (3).

Les ouvrages de *bida'* ne sont pas toutefois à proprement parler, bien qu'ils s'intéressent dans des proportions diverses aux hérésies, des œuvres d'hérésiographie. Ces dernières sont étudiées dans des ouvrages spécialisés intitulés généralement : *al-Milal wa-l-Niḥal*. Le titre *al-Luma' fi al-radd 'alā ahl al-zayġ wal-bida'* (4) donné par al-Aš'arī à son ouvrage de polémique contre ses adversaires, et celui d'*al-Tanbīh wa-l-radd 'alā ahl al-ahwā' wa-l-bida'* donné par Abū al-Ḥasan Muḥammad al-Malaṭī al-Šāfi'ī (m. 377/987-88) à son étude sur les sectes, représentent une tendance qui ne fut pas suivie. Appliquée donc le plus souvent au culte ou aux mœurs, la *bid'a* désigne encore une *déviation* considérée comme due aussi à des influences nouvelles et étrangères à l'Islam. Mais comme « note » théologique on ne saisit plus, dans ce domaine, quel degré de gravité elle implique, un simple non conformisme dans la manière de s'habiller ou de se mettre à table étant mis sur le même plan, dans les traités de *bida'*, que les déformations cultuelles les plus graves.

Ce flou n'est peut-être pas fortuit. Il tient à l'essence même de la doctrine des *bida'* dont les racines plongent dans le préislam. Facteur de conservatisme ou de progrès, elle se propose de maintenir la Communauté, en évitant toute déviation si minime

(1) Voir Ibn Waḍḍāḥ, *op. cit.*, pp. 47-53 ; Ibn Abī Zayd, *op. cit.*, p. 301.
(2) Voir al-Šāṭibī, *op. cit.*, II, p. 32.
(3) Voir L. GARDET et M. M. ANAWATI, *op. cit.*, p. 440.
(4) C. R. dans M I D E O , III, p. 295.

soit-elle, dans la Voie, d'où son caractère, même chez les réformistes modernes, de perpétuelle involution, de regard fixé sur le passé qui trace la route de l'avenir. Comme la *ḥisba*, sur le domaine de laquelle elle chevauche quelquefois (1), elle essaye, en dénonçant les déviations, de préserver un style de vie musulman et de conserver à la Communauté son unité, ébranlée par les hérésies, et sa personnalité, menacée par les nouveautés. Son but est de perpétuer l'identité de la Communauté avec elle-même.

Mohammed TALBI
(Tunis)

(1) Voir par exemple Wanšarīsī, *op. cit.*, nos 66, 88, 95.

LA SITUATION DES ARTISANS ET PETITS COMMERÇANTS EN EGYPTE DE LA FIN DU XVIIIE SIÈCLE JUSQU'AU MILIEU DU XIXE

La situation des artisans et petits commerçants en Égypte a connu une véritable révolution sous le règne de Muḥammad 'Ali (1805-1849). Afin d'en pouvoir juger, il est nécessaire de donner un aperçu de la vie sociale et de l'organisation des corporations à la fin du XVIIIe, d'après les précieuses sources que nous fournissent Ǧabarti et les savants de l'expédition d'Égypte (1).

(1) Ǧabarti (šayḫ 'Abd al-Raḥmān al-), *Ta'rīḫ*, 4 vol. Le Caire 1322 H. et la traduction : *Chronique* d'un homme cultivé, portant sur les dernières décades du régime des Mamelouks, l'expédition d'Égypte et les quinze premières années de Meḥmed'Ali ; 9 vol. Paris, 1888-1896. *Description de l'Égypte*, recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française. 2e éd. Panckouke, 26 vol. de textes et 26 vol. de planches, 1821-1829. — Sur la situation des corporations et la *futuwwa* au moyen âge en pays d'Islam, voir H. Thorning, *Beiträge zur Kentnnis des islamischen Vereinwesens auf Grund von Basi Madad el-Taufiq*, « Türkische Bibliothek », n° 16 (Berlin 1913), en particulier pp. 184-193. F. Taeschner, *Beiträge zur Geschichte des Achis in Anatolien, Islamica*, IV (1929) ; id. *Futuwwa — Studien über die Futuwwabünde in der Türkei und ihre Literatur, Islamica* V (1932) ; id. *Die Islamischen Futuwwabünde*, ZDMG LXXXVII (1934, pp. 6-49) ; *Futuwwa, eine gemeinschaftbildende Idee im mittelalterlichen Orient und ihre verschiedene Erscheinungsforme*, dans Schweizerisches Archiv für Volkskunde, LII, 1956. L. Massignon, *La Futuwwa ou « pacte d'honneur artisanal » entre les travailleurs musulmans au Moyen Age, La Nouvelle Clio*, 1952 ; G. G. Arnakis, *Futuwwa. Traditions in the Ottoman Empire : Akhis, Bektashis Dervisches and Craftsmen, Journal of Near Eastern Studies*, vol. XII, n° 4 ; octobre 1953. Sur les corporations du travail, v. aussi : *Encyclopédie de l'Islam* (1) art. *ṣinf*. (L. Massignon). B. Lewis, *The Islamic Guilds, Economic History Review*, t. VIII, 1937 (pp. 20-37). Gibb et Bowen, *Islamic Society*, t. I ; G. Vajda, *Les corps de métiers en Turquie, R. E. I.*, 1934. Cl. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge* II et III dans *Arabica* janvier 1959 et septembre 1959 (T. VI, fasc. 1 et 3).

Après avoir connu un artisanat très qualifié au moyen âge, l'Égypte entre sous le règne des Mamelouks (XIIIe à la fin du XVe siècle) dans une période de déclin. Aux dissensions intestines, épidémies et famines successives s'ajoutent les exigences d'une armée qu'il faut entretenir (1), et du Sultan qui remplit les caisses de l'État à coup de confiscations de biens civils. Ces confiscations accompagnent un système nouveau de monopoles : disposant de matières premières gratuites, exemptes d'impôts, les souverains mamelouks ruineront les petits ateliers privés en leur fermant tous les débouchés. « Des 58 usines privées, de sucre à al-Fusṭāṭ dont fait mention Ibn Duḳmaḳ (IV, pp. 41-46), seulement 19 fonctionnaient encore au moment de la composition de son ouvrage. Des 39 autres, 5 s'occupaient de quelque autre production ; 17 servaient de maisons d'habitation, boutiques, dépôts de charbon et de sel, hôtels et caravansérails ; 5 étaient fermées ou démolies et le destin de 12 n'était pas connu de l'auteur... Les grands marchands et industriels bourgeois devenaient soit des agents des monopoles sultaniens *(tujjār as-sulṭān, wukalā' as-sulṭān)* : soit, délaissant les branches plus productives de la vie économique, des spéculateurs sur les cours toujours variables des trois ou quatre monnaies nationales (le dinar d'or, le dirhem d'argent, les fulūs de cuivre, et la plus récente « niṣf al-fiḍḍa » d'argent). Ces spéculateurs se créaient parfois des fortunes énormes, mais le sultan les ruinait bientôt... [aucune] concentration héréditaire de capitaux ne pouvait se développer » (2) à cause des confiscations et des contributions abusives.

On assiste donc à la disparition des conditions anciennes du travail. L'artisanat médiéval se dégrade et l'Égypte amorce une crise économique qui ira s'accentuant à l'époque ottomane

(1) « Les grandes villes — en Égypte, Le Caire avec al-Fusṭāṭ... étaient de grands cantonnements militaires où les habitants civils n'étaient que des citoyens de deuxième ordre qui fournissaient tout le nécessaire à un nombre énorme de militaires et de leurs esclaves » (Poliak, Les révoltes populaires en Égypte à l'époque des Mamelouks et leurs causes économiques, *Revue des Études Islamiques*, n° 8, 1934, pp. 266).

(2) *Id., ibid.*, p. 253-254. Sur l'appauvrissement de l'Égypte à l'époque Malelouk, voir aussi E. Strauss, Prix et salaires à l'époque Mamelouke. Une étude sur l'état économique de l'Égypte et de la Syrie à la fin du Moyen Age, *R. E. I.*, 1949, pp. 49-94.

quand, aux malheurs précédents, s'ajouteront celui de la découverte du Cap de Bonne Espérance (1498) par où sera détourné le commerce de l'Europe avec l'Inde et celui du transfert de la capitale de l'Islam du Caire à Istanboul.

A la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle la situation sociale était devenue désastreuse pour le peuple. Ǧabarti nous en donne une idée par une série d'indications qu'il est bon de regrouper si l'on veut avoir un aperçu de la vie du pays à l'époque. Les beys ottomans qui dirigeaient le pays en se faisant une guerre incessante pressuraient la population par des impôts abusifs. En 1785, Mourad bey « arrivant à Rosette imposait aux citadins une grande somme d'argent ainsi qu'aux commerçants et aux vendeurs de riz. La plupart des habitants de la ville s'étaient donc enfuis... » (1). Il en faisait autant à Alexandrie peu de temps après. Les plaintes portées contre les abus des émirs n'aboutissaient guère (2). Les beys qui se succédaient dans une même ville prélevaient à tour de rôle le même impôt (3). En 1788, les impositions frappaient indistinctement vendeurs de café, de coton ou de tissus, coptes, juifs, grecs, syriens, et maghrébins (4). On n'hésitait pas à pressurer jusqu'aux vendeurs de *fisīḫ* « groupés en près de 72 métiers *(ḥirfa)* » et de conserves de légumes au vinaigre *(muḫallil)* (5). Les *muḥtasib* abusant de leurs pouvoirs affectaient le montant des impôts à leurs propres caisses ou à celles de hauts fonctionnaires (6). Parallèlement les prix des céréales augmentaient, le pain faisait défaut (7), les militaires détruisaient les boutiques dans les souks (8), la ville du Caire était mise au pillage (9), cependant que le wali, l'aga et le muḥtasib enfermés dans la citadelle n'osaient venir rétablir

(1) Ǧabarti, II, p. 109.
(2) Ǧabarti, II, p. 123.
(3) Ǧabarti, II, p. 129.
(4) Ǧabarti, II, 162.
(5) *Id.* II, 163. (*fisīḫ:* poisson séché et salé). Sur les impôts abusifs qui provoquent des protestations populaires, v. Ǧabarti, III, 280 (trad. VII, 223-224) ; IV, 65-67 (trad. VIII, 133-138) ; IV, 90 (trad. VIII, 185-186).
(6) Ǧabarti, III, 251 (1217 H.) (trad. VII, pp. 155-156).
(7) Ǧabarti, II, 113, 146 ; III, 252.
(8) Ǧabarti, II, 114, 124 « Les attaques se sont multipliées des soldats contre les gens des petits métiers *(ḥiraf)* tels que les cafetiers, les *ḥammams*, les barbiers, les couturiers etc. »
(9) Par les *Awbāš*, Ǧabarti, II, 122.

l'ordre. Les militaires imposaient aux boutiquiers un impôt forcé en échange duquel ils les prenaient sous leur protection ou à défaut duquel, ils leur arrachaient leurs marchandises, faisant main basse sur le cuivre, l'or, l'argent, les tissus (1).

La seule arme du public contre ces spoliations diverses était la grève : fermeture de toutes les boutiques et manifestation des représentants des corporations à l'Université d'al-Azhar où ils ne craignaient pas d'attirer les représentants de l'autorité, voire de les menacer et de les injurier (2).

Pour lutter contre le chômage, des mesures étaient épisodiquement prises : en 1788, l'aga ordonnait à tout sellier, paysan ou fabricant d'arc *(qawwās)* en chômage de repartir dans son village ; trois jours plus tard, tout chômeur découvert était sévèrement puni (3).

Le gouvernement était impuissant à enrayer la hausse perpétuelle des prix. Il tentait de prendre des mesures imposant un barème aux vendeurs. Le résultat était généralement la disparition de toutes les denrées nécessaires (4) ou la vente des produits « au marché noir » à des prix exhorbitants (5).

Et les famines sévissaient avec leurs séquelles, « hausse des prix, successions d'abus, destruction du pays, dispersion des habitants qui se répandaient à travers la ville où hommes, femmes et enfants envahissaient les souks, pleurant et criant nuit et jour de faim. Beaucoup de monde mourait quotidiennement de faim » (6).

Dans ce milieu social agité, les corporations étaient loin de mettre une touche se sérénité. Elles étaient très turbulentes, toujours divisées par des haines partisanes. Au Caire, elles s'affrontaient pour appuyer tel ou tel Mamelouk (7) ou pour se ranger du côté des Sa'd ou des Ḥarām (8).

(1) Ğabarti, I, 134, II, 124 ; III, 251 (trad. VII, 155-156).
(2) Ğabarti, II, 162 (1202 H.)
(3) Ğabarti, II, 123.
(4) Ğabarti II, 146.
(5) Ğabarti, II, 189 (1203).
(6) Ğabarti, II, 253-4 (1207 H.).
(7) Ğabarti, I, 209 (trad. II, 157).
(8) Ğabarti, I, 22 : « Sous le régime des Ottomans, de leurs délégués et de leurs émirs en Égypte, apparut dans les armées égyptiennes une coutume obscurantiste

L'ensemble de la population d'Égypte était estimé, à la fin du XVIIIe siècle à 2.000.000 d'habitants groupés en une minorité aristocratique (Mamelouks, Turcs — moins de 12.000 — Ulémas aux fonctions héréditaires) et la masse populaire *('āmma)*, formée de petits propriétaires et commerçants, d'artisans groupés en corporations de métiers, et d'une majorité de paysans (1). En 1798, les principales villes comptaient : Au Caire, 263.000 habitants, plus 24.000 à Bulāq ; à Alexandrie, 2.000 habitants, à Rosette, 25.000 habitants (2).

Au début du XIXe siècle, en 1833, sous Muḥammad'Ali, la population s'élevait à près de 3.500.000 habitants dont 3.000.000 de musulmans égyptiens, 150.000 coptes, 12.000 Turcs, 70.000 bédouins,, 20.000 nègres, 5.000 Grecs, 2.000 Italiens, 800 Français et 100 Anglais (3).

Les artisans des villes de province travaillaient les produits de la région pour la consommation locale. Mais on trouvait dans les grandes villes de véritables industries organisées sur une grande échelle. A côté des installations de petits maîtres-artisans, il y avait des installations importantes groupant des journaliers : manufactures de filature, de tissage, de produits alimentaires (eau de roses au Fayoum, pains de sucre et de mélasse en Haute-Égypte), de sels ammoniaques (au Caire et dans le Delta), incubation de poussins. Le gouvernement ottoman avait le monopole des pêcheries organisées sur le lac Borolos et sur le lac Menzaleh (4).

Les ouvriers de ces grands centres de l'industrie et du commerce se répartissaient en importantes corporations. La population

(ǧāhiliyya), une innovation démoniaque qui a semé parmi eux l'hypocrisie *(nifāq)* et la division *et en quoi ils ont imité les méchantes gens des corporations qui se proclament pour Sa'd ou Ḥarām.* Toutes les troupes se sont divisées en deux clans, elles se sont opposées en deux partis l'un pour les *Fiqār* et l'autre pour les *Qāsim* ». Sa'd et Ḥarām étaient deux noms d'anciens chefs de faction déjà proverbiaux à l'époque de Ǧabarti. On les retrouve encore dans le folklore actuel, mais le peuple semble avoir totalement oublié leurs exploits.

(1) Cf. M. FAHMY, *La révolution de l'industrie*, Le Caire, 1954, p. 81.

(2) Chiffres relevés dans Jomard, Chabrol, Olivier, par GIBB et BOWEN, *op. cit.* I, 280-281.

(3) M. FAHMY, *op. cit.*, p. 82.

(4) Voir les descriptions détaillées de ces diverses industries dans Girard, pp. 586 à 621 (*Description*, t. II). Pour le commerce, v. Girard, pp. 621-687.

active était ainsi formée de corporations *(ṭawā'if*, sg. *ṭā'ifa)* qui groupaient tous les travailleurs — artisans, ouvriers, marchands, étudiants, professeurs, voire mendiants, prostituées — engagés dans une même activité. Ces organisations avaient leurs statuts, leurs chefs, leurs impôts. La masse en était constituée par les apprentis, parfaitement soumis à leurs maîtres. Les dirigeants du pays avaient intérêt à respecter ces groupements qui maintenaient l'ordre et la discipline parmi les artisans et dans le peuple. Le chef de la corporation *(šayḫ)* représentait les travailleurs dans toutes leurs relations avec le gouvernement. Celui-ci pouvait ainsi facilement administrer, voire pressurer la population civile et faire prélever les impôts.

Aussi les relations des corporations avec les autorités étaient-elles souvent tendues : si les dirigeants tenaient à avoir le contrôle de guildes celles-ci cherchaient à conserver leur indépendance et s'opposaient à la surveillance policière du muḥtasib et de ses agents (1).

Le contrôle gouvernemental n'avait pas seulement pour objet d'utiliser et de canaliser la puissance sociale et politique des guildes mais aussi de protéger les travailleurs en limitant le chômage par l'interdiction de toute importation de marchandises concurrentes sur un marché saturé par les produits locaux. Il protégeait aussi le public contre les monopoles corporatifs en interdisant les ventes à un prix supérieur à celui fixé périodiquement par le gouvernement *(tas'īr)*.

Les méthodes d'imposition différaient beaucoup. Certaines corporations étaient imposées directement au titre du *mīri* (impôt) par l'intermédiaire de leur šayḫ (tel était le cas des courtiers de Rosette). Le plus souvent, elles payaient une contribution annuelle et forfaitaire.

Le contrôle gouvernemental était appliqué par le qāḍī chargé de réglementer les questions corporatives, en général et de faire respecter les ordres du souverain. Ses délégués étaient chargés de surveiller pour lui la conduite des corporations et de leurs

(1) Ibn Iyās, IV, 16, 305, 327, 430, etc... — B. LEWIS, *Economic history Review* VIII, 25-27 ; L. MASSIGNON, *Les corps de métiers et la cité islamique*, *Revue Internationale de Sociologie* XXVIII (1920), 473-89.

membres, les prix, les poids et les mesures. Cette autorité était souvent plus théorique que réelle, si l'on en croit cette anecdote que Ğabarti situe en 1121 H. (1709 J.-C.) : « Le qāḍī a fait venir les šayḫ des corporations et leur a fait savoir qu'un ordre était parvenu interdisant à tout membre des corporations et des industries *(ṣanā'i')* d'avoir des relations ou des liens avec l'un des sept corps de milice *(wiğāq)*. Mais ils lui ont répondu que les membres étaient pour la plupart soldats ou fils de soldat et ils n'ont pas obéi. Puis le qāḍī a appris qu'ils s'étaient mis d'accord pour lui faire du mal. Il a eu peur et ne s'est plus occupé de la question (1) ». Le *muḥtasib* était chargé d'une surveillance plus étroite et des perceptions diverses ; cette fonction avait fini par être affermée annuellement, suscitant les abus inhérents à l'affermage (2). Pour se protéger, les šayḫ des guildes avaient obtenu le droit de faire appel devant le tribunal du qāḍī des abus du *muḥtasib* ou de ses hommes (3).

Les punitions infligées aux membres des corporations par les autorités allaient de la bastonnade sur la place publique pour fautes légères à la prison avec ou sans travaux forcés à perpétuité. Les marchandises avariées étaient saisies, détruites ou exposées à la porte du coupable.

Organisation des corporations à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle.

Dans les provinces arabes de l'Empire ottoman, l'organisation pré-ottomane des corporations semble avoir été peu influencée par les coutumes turques empruntées aux *aḫis* et aux sociétés religieuses et initiatiques (4). On ne peut s'intéresser dans cette étude qu'aux corporations citadines ; car les petits métiers de village étaient pratiqués par des groupuscules de deux ou trois personnes, en économie fermée, sans attaches avec la corporation.

(1) Ğabarti, I, 37.

(2) « On sait que le *muḥtasib* n'était chargé de cette fonction que contre un pot de vin *(rišwa)* qu'il avait à payer » dit Ğabarti (II, 195) en résumant quelques abus de l'un de ces fonctionnaires.

(3) Gibb et Bowen, *Islamic Society*, I, 292.

(4) Gibb et Bowen, *op. cit.*, I, 292.

Dans cette étude, les informations données par Ǧabarti restent précieuses. Elles seront complétées par celle de Qudsi, *Notions sur les corporations de Damas* (1), dans la mesure où ces dernières informations bien que tardives représentent une situation antérieure et ne sont contredites par aucune donnée plus particulière à l'Égypte.

La cité musulmane dans tout l'empire ottoman était groupée à l'intérieur d'une enceinte de murailles et divisée en un grand nombre de quartiers *(ḥāra)* contenant chacun ses bâtiments publics : souk, mosquée, bains et des portes que l'on fermait chaque soir. A la fin du XVIIIe siècle, le Caire comprenait 53 *ḥara* (2). Le nombre des corporations en activité s'élevait à 70 ou 72 et au début du XIXe siècle, en 1814, à 106 corporations (3), groupant souvent, il est vrai, des marchands ou des non-artisans : secrétaires, professeurs, ou même des métiers « malhonnêtes » : mendiants, voleurs, prostituées qui payaient leurs contributions à la police (4).

Les corporations de métiers citadins *(aṣnāf* sg. *ṣanf* ou *ṣinf* et *ḥiraf*, sg. *ḥirfa)* avaient une organisation générale commune. Elles étaient formées de maîtres *(mu'allim)*, d'artisans *(ṣāni'*, pl. *ṣunnā')*, d'apprentis *(mubtadi')*, sous la direction du *šayḫ al-ḥirfa* « principal de la corporation » (5) ou du *kabīr* ou *ra'īs* « principal, chef » pour les communautés non-musulmanes. Un *šayḫ al-mašāyiḫ* « chef suprême » venait coiffer l'ensemble de l'organisation.

Il n'y a pas de référence à un *šayḫ al-mašāyiḫ*, chef suprême des corporations au Caire avant Muḥammad 'Ali (6). En Syrie, par contre, la fonction était héréditaire, dès avant l'époque ottomane, dans la famille des 'Aǧlān. Elle revenait de droit à l'aîné des

(1) Le Caire, 1885.

(2) JOMARD, *Description... du Kaire*, p. 661.

(3) ĞABARTI, IV, 198-200 (IX, 67-72).

(4) V. *Revue du Monde Musulman*, IX, 148, 39-40/II, 178 ; VI. 84-5. ĞABARTI, III, 28 parle même du « chef de la corporatoin des aveugles » (trad. VI, 59). V. aussi ĞABARTI, I, 230-1, III, 39-40 (trad. II, 178 ; VI, 84-85) ; I, 306 (trad. III, 7-8) ; I, 144 (trad. II, 1).

(5) QUDSI, *Notice sur les corporations de Damas* (Le Caire, 1885), p. 13. ĞABARTI, III, 53, 240 ; IV, 174 (trad. VI, 106 ; VII, 162 ; IX, 16).

(6) GIBB et BOWEN, *op. cit.*, I, p. 279.

héritiers du précédent *šayḫ al-mašāyiḫ*, aucune qualité technique n'étant requise. Un firman de l'autorité centrale reconnaissait officiellement ce droit, au milieu du XIXe siècle (1). L'autorité du šayḫ suprême s'étendait, à Damas, sur plus de 200 métiers. Elle avait été très étendue avant l'arrivée des Ottomans. Le *šayḫ al-mašāyiḫ* pouvait trancher de tous les problèmes corporatifs, admettre ou rejeter un membre, punir sans appel, faire mettre le coupable en prison, l'enchaîner ou lui infliger la bastonnade. Au XIXe siècle toutefois, ses prérogatives seront considérablement limitées, dès le règne du sultan ʿAbd al-Maǧīd et les artisans ou boutiquiers pourront obtenir du conseil provincial *(maǧlis al-baladiyya)* une licence leur permettant de travailler, sans plus avoir à obtenir l'autorisation du *šayḫ al-mašāyiḫ*. Les non-musulmans particulièrement profiteront de cette possibilité et secoueront ainsi le joug auquel les soumettait auparavant l'organisation corporative favorable à la majorité musulmane (2).

Le *šayḫ al-ḥirfa* avait des fonctions administratives : après en avoir discuté avec les autorités, il répartissait proportionnellement aux ressources les impôts et la *ǧizya*, et il les percevait. Il était chargé des relations avec les représentants du gouvernement soit directement, soit par l'intermédiaire d'un šayḫ supérieur, possédant juridiction sur un groupe de corporations (3). Il présidait les réunions des membres du métier, maintenait l'unité de la corporation, assignait des maîtres aux apprentis et donnait du travail aux artisans (4). Il était aussi administrateur et arbitre des affaires intérieures, tranchant des disputes entre membres, rétablissant l'ordre, punissant la mauvaise conduite (5) même dans les corporations de voleurs ou d'assassins (6). Le šayḫ était accepté en principe par un accord général exprimé ou tacite, et ses fonctions étaient parfois héréditaires dans une

(1) QUDSI, *op. cit.*, p. 10-11.

(2) Id. *ibid.*, p. 13.

(3) GIBB-BOWEN, *op. cit.* I, 213 sur le rôle du šayḫ et sa situation dans les corporations musulmanes. V. THORNING, *Beitrage*, pp. 110-114.

(4) QUDSI, *op. cit.* 13.

(5) Chabrol, 322, Ǧab. III, 119 (trad. VII, 64), cités par Gibb et Bowen, p. 278.

(6) LANE, *Modern Egyptians*, chap. IV, p. 139 (éd. 1895).

famille. Mais il était surtout choisi pour ses bonne mœurs et ses capacités professionnelles, non pour son droit d'aînesse, certains *šayḫ al-ḥirfa* ayant 30, 27 ou même 20 ans (1). S'il commettait des abus il pouvait être démis de ses fonctions et remplacé par l'un des maîtres, désigné par ces derniers ou, à Damas, par le šayḫ suprême *(šayḫ al-mašāyiḫ)*. Le choix était suivi, chez le *šayḫ al-mašāyiḫ*, d'une petite cérémonie au cours de laquelle le nouveau *šayḫ al-ḥirfa* prêtait serment devant les assistants. Ce serment était le même que celui qui était prêté par l'artisan en passe de devenir maître (2).

A Damas, un *šāwīš*, ou *ǧāwīš* assistait le *šayḫ al-ḥirfa* (3). Au Caire c'était, semble-t-il, le *munādī* « crieur » qui tenait ce rôle (4). Il était agréé ou élu par la corporation. Il n'avait aucun pouvoir judiciaire ; il se contentait d'être l'« émissaire » du šayḫ, de faire exécuter ses décisions d'appeler au nom de son maître les membres de la corporation à se réunir pour une investiture ou un banquet. Il semble avoir eu un rôle d'agent de liaison important parmi les artisans de la corporation, se plaçant à leur tête quand ils demandaient aux maîtres ou au šayḫ une augmentation de salaires et servant de traits d'union entre eux au moment de leurs luttes de revendications (5).

Le *naqīb* semble avoir tenu auprès du *šayḫ al-mašāyiḫ* un rôle encore plus important que celui du *šāwīš* auprès du *šayḫ al-ḥirfa*. Choisi par son maître qui pouvait le garder ou le renvoyer selon son seul plaisir — contrairement au *šāwīš* qui devait être accepté par tous les membres de la corporation — le *naqīb* représentait son maître aux cérémonies multiples que ce dernier devait présider. A l'époque de Qudsi, le *šayḫ al-mašāyiḫ* n'avait plus qu'un seul *naqīb* pour le seconder ; auparavant il en avait plusieurs. Généralement, le *naqīb* était beaucoup plus au courant que son maître de toutes les questions corporatives et palliait ainsi les insuffisances du *šayḫ* suprême (6).

(1) Qudsi, p. 13.
(2) Qudsi, p. 14.
(3) Qudsi, p. 15.
(4) Ǧabarti, IV, 99 (trad. VIII, 221), cité par Gibb et Bowen, p. 293.
(5) Qudsi, p. 15.
(6) D'après Gibb et Bowen, *op. cit.*, I, 284, au XVIIIe siècle à Istamboul, le *naqīb* dirigeait les affaires au nom du šayḫ. Ses attributions passeront ensuite au

Au Caire, la Communauté des marchands avait à sa tête un *šahbandar*. D'après Gibb et Bowen (1) ce mot n'apparaît pas chez Ǧabarti avant la nomination de Sayyid Muḥammad al-Maḥrūqi, en 1813 (IV, 176/IX, 90). Mais on le trouve dans les *Mille et une Nuits* dans un texte qui remonterait au XVIIIe siècle (2).

L'autorité du *šahbandar* s'étendait à l'époque de Muḥammad ʿAli, à tous les marchands, artisans, détaillants, dans leurs disputes et règlements internes. C'était un véritable juge.

L'avancement dans la corporation était sévèrement réglé. L'apprenti *(mubtadi')* était en général un adolescent qui s'attachait à un maître pour apprendre les secrets du métier et les traditions de la corporation. Il n'était pas payé. Après un certain nombre d'années d'apprentissage, on lui donnait le titre d'artisan *(ṣāniʿ)* même s'il n'avait pas encore subi la cérémonie d'investiture, mais son salaire restait minime et il ne pouvait s'installer à son compte (3). Le seul avantage de ce travail était de donner un métier sûr à l'enfant et de le mettre, à l'avenir, à l'abri du besoin.

Devenu expert en son métier, l'apprenti, appuyé par le *šāwīš* et par ses camarades, faisait pression sur son patron pour obtenir l'autorisation d'organiser la cérémonie qui ferait de lui un artisan. Le *šāwīš* devait être payé de son soutien par les droits qu'il percevrait pour organiser la cérémonie, les collègues par le repas auquel ils seraient invités ; ils avaient également intérêt

kāḫya. Le çavuš n'était, dans la capitale ottomane (contrairement à ce qui se passait à Damas), qu'un balayeur et un gardien dont les fonctions seront plus tard assumées par le *yigit Baši*.

D'après Fuat Andic, *Middle Eastern Affairs*, novembre 1957, p. 366, la législation du travail en Turquie a connu trois étapes : 1. Du Moyen Age aux réformes des Tanzimat (1839), il n'y avait pas de législation du travail. Il n'y avait que les règles et règlements semi-initiatiques des corporations. — 2. Des Tanzimat à la proclamation de la République turque, en 1923, une nouvelle loi, le *Mecelle*, est appliquée (« les corporations ont été abolies en Turquie en 1924 » écrit aussi L. Massignon, *La Futuwwa*, pp. 180-181). — 3. De la République à nos jours, quand le système actuel de la législation du travail a été créé.

(1) Gibb-Bowen, *op. cit.*, I, 303. Ǧabarti, IV, 176 (trad. IX, 90).

(2) Id. *ibid.* renvoient à la traduction de Lane II, 361. Dans l'édition de Londres 1840 de cet ouvrage on trouve la référence t. II, p. 250 et t. II, p. 316, note 3.

(3) Qudsi, *op. cit.*, pp. 15-16.

à s'attacher le nouvel artisan par des liens corporatifs. Le maître par contre perdait une main-d'œuvre presque gratuite. La cérémonie avait lieu dans un jardin ou une maison en présence du *naqīb* représentant le *šayḫ al-mašāyiḫ*, des maîtres et du šayḫ de la profession. Le candidat était investi d'une écharpe nouée de trois nœuds ou plus. Après les prières et les paroles adéquates, les nœuds étaient défaits. L'un des maîtres — le plus souvent le patron du candidat — était désigné comme son « père professionnel » *(abun bi-l-kâr)*. Le *šayḫ al-ḥirfa* lui donnait alors des conseils de morale. Le nouveau membre prêtait serment de fidélité à la profession, et faisait distribuer des présents symboliques : morceau de savon, pièce d'étoffe, etc. La cérémonie s'achevait par un repas parfois très simple (1).

Plusieurs candidats pouvaient être admis en même temps ; ils se partageaient alors les frais de la cérémonie commune. Le candidat pouvait également être refusé si l'un des assistants ou son maître produisait un travail réalisé par lui et indigne de la profession.

A l'étape supérieure, pour passer maître *(mu'allim)*, l'artisan avait à organiser une cérémonie, *šadd*, identique mais on ne lui donnait plus de « père », on ne le ceignait plus d'une écharpe et le serment qu'il formulait était moins solennel ; il devait seulement promettre de se conformer aux principes de la corporation et de la profession (2).

Tant que la cérémonie avait été indispensable à l'exercice de la profession, les non-musulmans, juifs ou chrétiens, s'y étaient soumis ou y avaient assisté au même titre que leurs compagnons, remplaçant les prières musulmanes par le Pater ou la récitation des dix commandements. La corporation des maçons et des sculpteurs toutefois étant entièrement formée de chrétiens ne se soumettait pas à cette cérémonie et échappait à l'autorité du

(1) Id. *ibid.*, p. 24 pour Damas. Pour le Caire, la cérémonie d'admission chez les charpentiers, tourneurs, barbiers, tailleurs, relieurs de livres, etc. est décrite par LANE, *Manners and customs of the modern Egyptians*, pp. 514-515. V. le diplôme d'admission dans la corporation des fabricants d'arcs dans ĞABARTI, II, 214-216.

(2) QUDSI, *op. cit.*, p. 28.

šayḫ al-mašāyiḫ, établissant leurs propres règles, leurs propres maîtres et leur propre « supérieur » *(ra'īs)* (1).

L'autorisation de passer artisan puis maître était la seule récompense que pouvait attendre l'ouvrier. Les punitions par contre étaient nombreuses au sein de la corporation : l'ouvrier ou le commerçant malhonnête était chassé de la corporation et ne pouvait plus trouver à s'employer ; le travail mal fait, les quantités mal mesurées étaient accrochées à la porte de la boutique ou dans le marché en punition exemplaire. Le travailleur puni par ses pairs ne pouvait espérer reprendre son activité professionnelle qu'après avoir obtenu son pardon (2).

L'admission au rang d'artisan puis de maître était indispensable pour obtenir le droit d'avoir boutique ou pour obtenir une licence industrielle ou commerciale. Les boutiques d'une même profession se groupaient généralement dans un souk commun qui avait à sa tête un *šayḫ*, probablement le *šayḫ al-ḥirfa* et il semble qu'il y ait eu peu de concurrence entre les membres de la même corporation dans le souk (3). En fait, l'organisation était devenue généralement héréditaire, la licence artisanale ou commerciale se transmettant de père en fils, et certains métiers spécialisés n'étaient pratiqués que par quelques familles.

Ce groupement de la population par métiers représentait une organisation qui facilitait l'action commune. Aux fêtes religieuses ou princières, les corporations marchaient en procession ; les levées en masse étaient aisément faites pour défendre la ville, ainsi que ce fut le cas à l'arrivée des Français (4). La population armée par les autorités était alors plus étroitement surveillée encore par crainte d'un soulèvement populaire.

A part les rencontres exceptionnelles entre les diverses corporations lors des festivités nationales, il n'y avait pas de relations entre les différents métiers.

A l'intérieur des corporations toutefois, un fonds d'assistance

(1) Id. *ibid.*, p. 29 ; pour l'organisation et l'avancement dans les corporations turques, cf. G. Vajda, Corps de métiers en Turquie, *R. E. I.*, 1934, pp. 85 à 87 et Arnakis, Futuwwa Tradition, *J. N. E. S.*, octobre 1953, p. 246, etc.

(2) Qudsi, pp. 31-33, confirmé par Ğabarti.

(3) V. Massignon, art. sinf., *E. I.*[1], t. IV, 455.

(4) V. Ğabarti, III, 6-7 (trad. VI, 13-14).

commun était alimenté par les contributions hebdomadaires, mensuelles, ou tout à fait personnelles des membres. En temps de guerre, « pour dresser des tentes et subvenir à leurs dépenses journalières, les chefs des corporations industrielles prélevaient des contributions sur les membres de ces corporations » (1)

L'Égypte sous Muḥammad 'Ali

Sous l'empire ottoman, l'oppression turque pesait donc lourdement sur les villes arabes. Artisans et marchands du Caire supportaient des impôts ruineux, des vexations et spolations constantes de la part des dirigeants. Au même moment, l'Europe s'industrialisait. Les produits de ses manufactures avaient envahi les marchés arabes. Le commerce entre l'Orient (Inde, et Perse) et l'Europe ayant cessé de passer par les vieilles routes du commerce caravanier, empruntait désormais la voie plus rapide, plus sûre et moins coûteuse du Cap de Bonne-Espérance. Les Européens avaient ainsi le monople de ce commerce qui jusque-là avait fait la fortune des intermédiaires cairotes. L'Égypte « était entièrement déchue du rang qu'elle occupait dans le commerce du monde dans l'antiquité et au Moyen Age, alors qu'Alexandrie était la première étape de la route des Indes et qu'un canal dérivé du Nil faisait communiquer les deux mers Le canal était comblé depuis le VIIIe siècle » (2). Le régime des capitulations appliqué dans tout l'Empire ottoman au bénéfice des minorités européennes avait pris dès le XVIIIe siècle « le caractère d'obligations internationales garantissant la situation privilégiée des marchands européens et du commerce européen dans l'Empire ottoman » (3).

Les tentatives répétées et toujours vaines des Mamelouks d'Égypte pour interdire l'entrée des marchandises étrangères, les tentatives de monopole gouvernemental sont les vivants

(1) Ǧabarti, III, 6 ; IV, 198 (trad. VI, 14 ; IX, 67). V. aussi Fuat Andic, *Middle Eastern Affairs*, novembre 1957.

(2) Bréhier, *L'Égypte de* 1798 *à* 1900, Paris s. d., p. 19-20.

(3) *Hoba uc̄mopua c̄mpah zapydeжhoro boc̄moka* (Novaïa Istoria stran zaroudiejnovo vostoka) (Histoire moderne de l'Orient) de Reisner et Roubtsov, éditions de l'Université de Moscou, 1952, 2 volumes, in-8°, I, p. 16.

indices que l'on peut relever chez Ğabarti et dans les textes de l'époque, du besoin qu'éprouvait le pays de se protéger de la concurrence étrangère et de s'adapter aux conditions nouvelles de la production européenne.

La disparition des conditions antérieures du travail explique donc en partie la dégradation de l'industrie artisanale. L'écart entre la civilisation déjà capitaliste de l'Europe et la civilisation médiévale d'Égypte avec ses à-coups de dirigisme gouvernemental n'était pas ignoré des dirigeants mamelouks

Lors de l'expédition française de Bonaparte, en 1798, cet écart devenait encore plus brutalement sensible à un jeune officier albanais qui n'allait pas tarder — dès 1805 — à prendre le pouvoir en Égypte sous le nom de Muḥammad ʿAli. Sa politique économique entière était aussitôt dominée par la nécessité de s'emparer de tous les moyens de production, d'en priver les producteurs, paysans, artisans et commerçants. Durant les dix premières années de son pouvoir, il se consacrait à réaliser le monopole de la production agricole (1). Puis s'attaquant à la production artisanale par étapes successives, il donnait à l'administration seule le droit de fournir à l'artisan la matière première qui devait être travaillée et revenir aux autorités contre rémunération. Hommes, femmes et enfants qui travaillaient même à domicile obtenaient les fournitures par la voie administrative.

Ils devaient remettre leur ouvrage par les mêmes voies, contre paiement, puis les racheter s'ils en avaient besoin, tous les produits égyptiens devant porter la marque de l'État. Le gouvernement créait bientôt ses propres installations. « Muḥammad ʿAli installa aussi au Caire des filatures et des ateliers pour tisser les étoffes de coton et de soie dont on se sert pour les vêtements. Pour monopoliser cette industrie, il fit fermer tous les ateliers où l'on fabriquait ce genre d'étoffes. Il ordonna à tous les artisans et à tous les maîtres de travailler dans ses propres ateliers. Il leur enleva ainsi les bénéfices qu'ils retiraient de cette industrie et il abolit les usages de leur corporation » (2).

(1) Ğabarti, IV, 268-269 ; 271-272 etc. (trad. IX, 185, 190-192, etc.).

(2) Ğabarti, IV, 274 (trad. IX, 196). V. aussi id. IV, 303 (trad. IX, 252-253) : en 1232 H. (1816-1817 J.-C.) était réalisé « le monopole de tous les métiers à tisser de l'Égypte, soit que sur ces métiers on tissa de la soie, de la laine, du coton, du

Défense était faite « à tous les ouvriers des constructions, tels que les maçons, les menuisiers, les scieurs, les sculpteurs sur bois, etc., de travailler pour n'importe quelle personne. Tous devaient travailler dans les constructions du gouvernement au Caire et dans les provinces, soit en corvée, soit moyennant salaire. Cette mesure décida un grand nombre de ces ouvriers à se cacher et à cesser d'exercer leur métier. Le chef de la corpo-, ration les découvrait cependant et les présentait au chef des constructions du gouvernement. Plusieurs des artisans qui faisaient partie de la corporation dont nous parlons fermèrent leur boutique et entrèrent dans d'autres corporations. En tout cas, les travaux de construction des particulières furent suspendus » (1).

Muḥammad ʿAli au cours de son règne voulait donc faire passer le pays de l'étape artisanale à l'étape industrielle : les fabriques se construisaient (Khoronfich, Boulaq, etc.), la culture du coton prenait des proportions considérables, l'outillage technique était rénové sur le conseil de techniciens européens. Des administrations diverses régissaient toute l'industrie (2).

Par ces diverses mesures économiques, administratives et politiques, l'Égypte est alors le seul pays d'Orient à avoir une

chanvre ou des nattes en paille. Des ordres furent envoyés dans tout le pays, depuis Alexandrie et Damiette jusqu'au sud de la Haute-Égypte et du Fayoum, de faire le dénombrement de ces métiers... Des écrivains et des agents se rendaient dans toutes les villes et les villages et comptaient toutes les pièces d'étoffes qui s'y tissaient. Aussitôt que le tissage de ces pièces était terminé, ils les prenaient, en payaient le prix au taux fixé par l'administration et les revendaient aux marchands à un prix plus élevé, après avoir apposé la marque du gouvernement aux deux bouts de la pièce. Si après cela on trouvait chez une personne quelconque une pièce non marquée, on s'en emparait et on punissait le coupable de peines corporelles et pécuniaires... L'établissement du monopole sur les étoffes tissées en Égypte fut une mesure bien mauvaise, car le mal qu'elle produisait atteignit en même temps le riche et le pauvre ».

(1) Ǧabarti, IV, 169 (trad. VIII, p. 357). Monopole de l'industrie de guerre (id. IV, 170, trad. VIII, 358).

(2) Sur l'évolution industrielle de l'Égypte sous Muḥammad ʿAli, v. en particulier M. Fahmy, *La révolution de l'industrie en Égypte et ses conséquences sociales au XIXe siècle* (1800-1850), Leiden, Brill, 1954, ainsi que le *Sommaire des archives turques du Caire* établi par Jean Deny, Société royale de géographie d'Égypte, 1930. V. aussi J. Bowring, *Report on Egypt and Candia*, Londres 1840 ; R. Cattaoui, *Le règne de Mohammad Aly d'après les archives russes en Égypte*, 4 vol. Le Caire 1931 ; Rome 1933-34 ; 1936 ; Clot Bey, *Aperçu général sur l'Égypte*, 2 vol. Paris 1840.

véritable classe ouvrière salariée. Certains revenus avaient diminué, les prix avaient augmenté (1), mais l'Égypte ne connaissait pas le chômage. En dépit d'une migration constante des paysans vers les villes, la main-d'œuvre ouvrière était loin d'abonder ; le monopole de l'État l'absorbait facilement.

« Le nombre des ouvriers travaillant dans les fabriques, usines et ateliers du gouvernement, était de 30.000 ouvriers permanents. Si l'on y ajoute les ouvriers travaillant dans les diverses industries textiles, de munitions de guerre, de papier, de sucre, de même que les femmes ouvrières travaillant à domicile dans l'industrie du lin, de la soie, et des fez, nous arrivons à un total qui n'est pas inférieur à 260.000 ouvriers salariés. On peut évaluer le nombre des ouvriers selon les industries suivantes :

Ouvriers des fabriques de coton	15.000
Tisserands	80.000
Ouvriers du bâtiment	40.000
Ouvriers des fabriques de lin	30.000
Femmes fileuses de lin à domicile	30.000
Ouvriers des indigoteries	9.000
Ouvriers des fabriques de laine (draps, fez, tapis, châles)	12.000
Ouvriers des arsenaux	5.000
Ouvriers des fabriques militaires	10.000
Ouvriers des huileries et savonneries	8.000
Ouvriers des fabriques de soie	7.000
Ouvriers des tanneries et corderies	2.000
Ouvriers des fabriques de papier et de verrerie	1.000
Ouvriers des fabriques de sucre et des raffineries	5.000
Ouvriers des moulins de riz et de blé	6.000
TOTAL	260.000

Nous pouvons dire que pendant la période de l'industrialisation de l'Égypte, estimée à trente-quatre ans (1816-1850), le nombre total des ouvriers passés à l'industrie ne fut pas moins de 430.000 » (2).

Hiver comme été, la journée de travail de l'ouvrier s'étendait

(1) GABARTI, IV, 233 (trad. IX, 115-116).
(2) M. FAHMY, *op. cit.*, pp. 84-85.

du lever au coucher du soleil, la production étant alors plus grande en été qu'en hiver. L'ouvrier était payé à la pièce dans les fabriques : le tisserand touchait 9 piastres par pièce d'étoffe de près de 25 mètres, tissée en une semaine à peu près. Dans les usines militaires, l'ouvrier touchait 70 paras par fusil (près de 2 piastres). La moyenne des salaires ouvriers dans l'industrie était de 60 paras par jour, les salaires variant entre 20 et 100 paras, alors que l'ouvrier agricole ne touchait pas plus de 30 paras par jour (1). Quand l'ouvrier était nourri à la fabrique ou à l'usine, le prix de son alimentation était déduit de son salaire.

A titre comparatif, on peut rappeler que si le salaire moyen d'un ouvrier atteignait L. E. ½ par mois, celui d'un directeur d'usine était de L. E. 25, celui de son principal adjoint *(ḫalīfa)* était de L. E. 6, et celui du principal employé de ce dernier de L. E. 3 (2).

Quelques prix permettront de juger du pouvoir d'achat de cette monnaie :

une livre de mouton.....1 piastre
une livre de beurre frais.....2 piastres
une livre de sucre égyptien.....2 piastres (3).

Ouvriers et salaires n'étaient ni choisis ni fixés par le directeur de la fabrique, mais par le gouverneur de la province. En juillet 1825, Muḥammad ʿAli écrivait à un directeur de fabrique : « Vous devez les nommer (ouvriers et ouvrières) avec les salaires journaliers fixés dans les autres fabriques. Ne faites aucun engagement direct de filles ou de garçons, ayez recours au *nāẓir* (gouverneur) de Foueh quand vous en aurez besoin. Le *nāẓir* les choisira de sa propre initiative et fixera leur salaire journalier. Lorsqu'ils viendront chez vous, vous inscrirez leurs noms et salaires dans votre registre...

N. B. : Du moment que les ouvriers débutants engagés parmi les habitants ne sont pas payés mensuellement et sont rémunérés

(1) Id. *ibid.*, p. 86. Il y avait 40 paras dans une piastre et 100 piastres dans une livre égyptienne.

(2) Id. *ibid.*, p. 68.

(3) E. W. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians*, Londres 1895, p. 325.

à la journée, aucune augmentation ne doit leur être accordée. Par contre leur salaire sera majoré pour le supplément de travail fourni par chacun d'eux, à proportion de l'accroissement du rendement. Partant, les plus capables d'entre eux ne doivent pas être privés de salaires plus élevés que les autres » (1).

Les ouvriers continuaient encore à être groupés en corporations pour le plus grand avantage du Pacha. Lors du mariage de sa fille, « on donna ordre à tous les artisans de construire des chars de différents genres, représentant leur industrie, afin que les chars fissent partie du cortège de la mariée... Cette construction se faisait aux frais communs de la corporation... L'argent a été levé non pas proportionnellement au nombre des membres de la corporation ni à leur richesse, mais d'une manière autoritaire » ; chacune des corporations industrielles se mit à construire son char, « tout cela faisait 91 chars, y compris celui des bateliers »(2). En temps de guerre, Muḥammad ʿAli enrôlait de force « beaucoup de gens appartenant à des corporations, tels que des boulangers, des menuisiers, des forgerons etc. ; à cause de cela, les boulangers durent fermer leurs fours, et le pain manqua pendant plusieurs jours » (3).

Mais l'autorité antique des maîtres, devenus simples salariés, était abolie. Si la disparition de l'organisation médiévale des corporations n'était pas encore suivie par une nouvelle organisation ouvrière, elle la préparait toutefois en supprimant les restrictions imposées par l'ancien régime corporatif. L'accès au métier cessait d'être soumis à une série d'épreuves, à des années d'apprentissage, voire à un droit héréditaire. Rien ne limitait le nombre des artisans ou des maîtres ni n'empêchait le travailleur de changer de métier. Cette situation nouvelle favorisait l'accroissement numérique d'une population ouvrière turbulente.

A la mort de Muḥammad ʿAli, le passage de l'ancienne société médiévale à un état dirigiste et industriel sera momentanément entravé. Mais les révoltes populaires successives saperont

(1) Registre n° 19, document 188, 15 ḏu-l-ḥiǧǧa 1240/juillet 1825 cit. par, M. Fahmy, *op. cit.*, 65.

(2) Ǧabarti, IV, 211-212 (trad. IX, 67-68) année 1229 H. (1814 J.-C.).

(3) Id. IV, 219 (trad. IX, 82).

l'autorité des chefs absolus de l'État. De plus en plus, ils feront protéger leur pouvoir par les Puissances européennes. Pour se renforcer par contre, les classes dirigeantes tenteront d'introduire quelques réformes sociales (en 1884, était établie la prelière loi protégeant les ouvriers qui travaillaient dans les établissements insalubres et dangereux) et de détourner l'énergie populaire en l'opposant à l'occupant privilégié étranger et en entreprenant la lutte pour l'indépendance nationale (1). L'Égypte était sortie du Moyen Age au moment où, avec Muḥammad 'Ali, elle avait vu détruire systématiquement les antiques conditions de travail de sa population.

Mme Nada TOMICHE
(Paris)

(1) Sur la succession des révoltes populaires égyptiennes contre la participation toujours plus grande des puissances étrangères dans les affaires du pays v. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 149 sqq., CROMER, *Modern Egypt*, 2 vol. Londres 1908. — Sur les privilèges commerciaux accordés aux étrangers dès 1836-1840 par le Sultan d'Istanboul pour tenter d'abolir le système de monopole de Muḥammad 'Ali en Égypte, voir *Recueil de firmans impériaux ottomans* adressés aux valis et aux khédives d'Égypte, 1006-1322 H. (1597-1904 J.-C.) réunis sur l'ordre de S. M. Fouad Ier, roi d'Égypt e; Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1934, nos 620, 633, 634, 636, 637, 641, 642, 644, 654, 740 etc.

PROBLEMS OF MODERN ISLAMIC LEGISLATION

Modern Islamic legislation (1) is an important, if it is not the most important, manifestation of Islamic modernism, of modern thought in Islam (2).

My purpose in this paper is to show the significance of this phenomenon, which can be appreciated only in the light of history. The essential fact is that circumstances in the present, contemporary phase of Islamic jurisprudence are parallel with those which prevailed during its earliest period ; the problems that confront Islamic lawyers today are similar to those which confronted their predecessors in the first two centuries of Islam, in the seventh and eighth centuries A. D. This comes

(1) This paper brings up to date my previous studies of the subject, on the wording of which I have drawn to some extent.

(2) The phenomenon of Islamic legal modernism was briefly noticed by M. MORAND, *L'évolution du droit musulman en Égypte*, in his *Études de droit musulman et de droit coutumier berbère*, Algiers 1931, 259-269, and analyzed in detail, with its historical and systematic background, by J. SCHACHT, *Šarī'a und Qānūn im modernen Ägypten*, in 20 *Der Islam*, 1932, 209-236; a shortened version, brought up to date to 1939, is *L'évolution moderne du droit musulman en Égypte*, in *Mélanges Maspéro*, iii, Cairo (Institut Français d'Archéologie orientale), 1935-40, 323-334. See also Choukri CARDAHI, *Les infiltrations occidentales dans un domaine réservé: le statut personnel musulman*, in *Introduction à l'étude du droit comparé... en l'honneur d'Édouard Lambert*, Paris 1938, II, 604-620; and G.-H. BOUSQUET, *Du Droit Musulman et de son application effective dans le monde*, Algiers 1949, 29, 41. It is regrettable that J. N. D. ANDERSON, in his *Recent Developments in Sharī'a Law*, in 40-42 *The Muslim World*, 1950-52, and in other recent papers of his [also in his *Islamic Law in the Modern World*, New York 1959], should have consistently failed to take any notice of the studies of his predecessors; his own papers on the subject, though useful as detailed accounts of modern legislative measures, hardly touch the core of the problem studied here. Descriptive, too, is A. D'EMILIA, *Intorno alla moderna attività legislativa di alcuni paesi musulmani nel campo del diritto privato*, in 33 *Oriente Moderno*, 1953, 301-321. See further J. SCHACHT, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris 1953, 84-89.

not from the conservatism of Islam, an idea which has been much exaggerated, but the fact is that only now, after an interval of more than 1200 years, a situation has arisen comparable to that in which an Islamic jurisprudence arose for the first time. Islamic law presents us with the rare opportunity of witnessing, within the space of less than one generation, a sudden new development in the history of a more than millenary institution. The subject of this paper, then, is not only of scholarly interest to us, but of essential, practical importance to the Muslim lawyers who are or will be called upon to decide, by their concerted efforts, on future legal developments in the Islamic countries. The more deeply and the more objectively they study the origins and history of Islamic jurisprudence, the more successful and valuable will be their attempts to add a new chapter to it.

To put it into a nutshell: the substratum, the subject-matter of Islamic law is to a great extent not originally Islamic, let alone Koranic ; it became Islamic law only through having the categories of Islamic jurisprudence imposed upon it. Islamic jurisprudence derived its fundamental attitude from the Koran, elaborated and developed it, and thereby created an integrating principle which made of an agglomerate of varied elements a unique phenomenon *sui generis*. During the first two centuries of Islam, Islamic jurisprudence created a central core of ideas and institutions which went far beyond the mere contents and even the implications of the Koran, but which the Muslims considered and have continued to consider specifically Islamic. Some of the foreign elements which had at first been admitted by a process of almost indiscriminate reception, were rejected in the end because they were felt to be incompatible with the central Islamic core of doctrine (1). Over those elements of varied provenance which Islamic jurisprudence retained, the central core exerted a strong attracting and assimilating power,

(1) On the question of foreign elements in ancient Islamic law, see my papers in *J. Comparative Legislation*, 1950, Nos. 3-4, pp. 9-16 (reprinted, with some additions, in *Mémoires de l'Académie Internationale de Droit Comparé*, III/4, Rome 1955, 127-141), and in *XII Convegno « Volta »*, Rome 1957, 197-230, as well as the references given there.

permeating them with what was felt to be the true Islamic spirit, until their foreign origin, short of a searching historical analysis, became wellnigh unrecognizable. This assimilating power of the Islamic core over foreign elements anticipated the assimilating power and spiritual ascendancy of Islamic law, as a religious ideal, over the practise, after the two had irremediably separated (1).

The assimilating power of theory over practice asserted itself, during the Middle Ages and later, in a variety of ways. There was, first, the realization, on the part of the religious scholars, of this very discrepancy, a realization which produced the conviction of the ever increasing corruption of contemporary conditions *(fasād al-zamān)* on one hand, and the doctrine of necessity *(ḍarūra)*, which dispensed Muslims from observing the strict rules of religious law, on the other. Perhaps the most striking manifestation of this doctrine in the contemporary period has been a work of A. Sanhoury (2), who tried to construct for the institution of the caliphate as it had developed in practice on lines widely divergent from those laid down for it by the theory, a systematic frame derived from that very theory. It is significant that the same author has become a protagonist of Islamic legal modernism, as we shall see. As a counterpart to this attitude of the theory, we find numerous attempts, on the part of the practice, to apply the religious law of Islam under the prevailing circumstances as best could be, although the results could not possibly be approved by strict Islamic law. The institutions of the Inspector of the Markets *(muḥtasib)* and of the Courts of Complaints *(al-naẓar fil-maẓālim)*, although recognized by strict theory, have always hovered uneasily on the borderline between theory and practice. Late Maliki law in the Maghreb has tried to extend ist sway over customary ilstitutions by giving them a precarious recognition, as we shall see. Even the strictest theory, starting from the second century of Islam, has felt the need of coordinating actual practice with ideal theory, and this has produced the extensive

(1) On all this, see my *Esquisse*, *passim*.
(2) *Le Califat*, Paris 1926.

literature of *ḥiyal* or Legal Devices, transactions by which the interested parties might achieve, by perfectly legal means, results made desirable by the economic conditions of the time, but which would be unacceptable to legal theory as such (1). The earliest *ḥiyal* were merely simple evasions of irksome prohibitions by merchants, but very soon the religious scholars themselves started creating little masterpieces of elaborate juridical constructions and advising interested parties in their use. When this happened, the system of positive religious law had, by definition, already been worked out, at least in its outlines ; this explains why the modernists, who reject the traditional system altogether, do not in general make use of the *ḥiyal* and occasionally even reject them explicitly. One of those formal devices, however, has proved invaluable to the modernists ; it is the restriction of the competence of cadis by political authorities. The competence of a cadi, as that of any judge, depends, in the nature of things, on the terms of his appointment, and the cadis have always been appointed each for a certain circumscription (or, in modern times, to a certain tribunal). From a very early period, too, cadis habe been appointed to hear, within their respective circumscriptions, certain classes of causes (for instance, concerning marriage or succession). This is the historical starting-point of the doctrine of Islamic law which declares that the sultan, the government, is entitled to restrict the competence of the cadis with regard to place, time, and subject-matter. The earlier doctrine knew of restrictions with regard to persons, place, and subject-matter (2), and restrictions with regard to time were added, consistently enough, when the Ottoman sultan Süleyman I in 1550 instructed his cadis not to hear actions which without a valid ground had not been brought for more than fifteen years, thereby introduc-

(1) On the literature of *ḥiyal* see my editions of the works of Khaṣṣāf (Hanover 1923), Abu Ḥātim Qazwīnī (Hanover 1924), and Muḥammad b. Ḥasan Shaybānī (Leipzig 1930), and my paper in 15 *Der Islam*, 1926, 211-232; also 22 *Der Islam*, 1935, 218 ff., and 96 *Revue Africaine*, 1952, 324 ff.

(2) See E. TYAN, *Histoire de l'organisation judiciare en pays d'Islam*, II, Harissa (Lebanon) 1943, 19 ff.

ing a uniform period of limitation (1), and his Shaykh al-Islām, Abul-Su'ūd, who had himself suggested this measure, gave legal opinions *(fatwās)* accordingly (2). Abul-Su'ūd is responsible for re-formulating, in sweeping terms, the principle that the competence of the cadis derives from their appointment by the sultan, and that they are therefore bound to follow his directives in applying Islamic law. It is obvious that this rule enables an Islamic government to put any particular rule of Islamic law out of action by instructing its cadis not to apply it, without seeming to interfere with it materially. We shall see that modern Islamic legislators have made extensive use of this device. But a similar procedure was far from the mind of the Ottoman sultans : they were convinced that in enacting their administrative regulations or *qānūnnāmes* they neither abrogated nor contradicted the religious law of Islam but, by a perfectly legitimate procedure, supplemented it by religiously indifferent regulations. Already the first of these *qānūnnāmes*, that of sultan Mehemmed II, repeatedly refers to Islamic law and freely uses its concepts ; if many of its enactments are nevertheless incompatible with it, this shows the firm hold that ideal theory had gained over the minds of the sultans and of their advisers. Similarly, the Egyptian Penal Code of 1904, which by all standards is incompatible with traditional Islamic law, declares in art. 7 that « the provisions of this code do not infringe in any circumstance whatsoever on the personal rights laid down by the noble Islamic law » (3).

The assimilation of the non-Islamic elements by the Islamic core in the formative period, to which I have already referred and to which I shall have to return, and the assimilation of the practice by the theory in the Islamic middle ages, of which I have just given some significant examples, are really stages

(1) The aim of this measure was to secure uniformity and exclude uncertainty; most schools of Islamic law knew already various ill-defined periods of limitation.

(2) See my art. ABU 'L-SU'ŪD in *The Encyclopaedia of Islam*, new ed., and the references given there.

(3) See, further, Riḍwān Shāfi'ī al-Muta'āfī, *al-Jināyāt al-Muttaḥida fil-Qānūn wal-Sharī'a* ("Uniform Penal Law in Secular and in Religious Jurisdiction"), Cairo 1930. —On the Ottoman *Majalla*, see below, p. 108.

of one and the same process, and this process, seen from outside, appears as a modification of the positive contents of Islamic law, whereas, seen from inside, it appears as an expansion, a conquest of new fields by the ever dominant influence of Islamic jurisprudence. This process resulted in the creation of an equilibrium between the theory of law and the actual practice, an equilibrium delicate in fact but seemingly unshakable in a closed society. This equilibrium was destroyed by the impact of Western influences in modern times, and a new period of indiscriminate reception from abroad began. Such is the present situation of Islamic law, by which I mean here the whole compound of traditional doctrine and modern modifications, in most Islamic countries, and it remains to be seen whether history will repeat itself, whether the central Islamic core of doctrine, which is now immeasurably richer but also more rigid than it was in the first two centuries of Islam, will once more exercise its power and assimilate and Islamicize the new legal doctrines and institutions.

One important ingredient that went into the making of the subject-matter of Islamic law, was the law of family and succession of the pre-Islamic Arabs. The Prophet had occasion to modify it on ethical grounds in a number of important respects, but either explicitly or, more often, by implication conserved and confirmed the rest. This made it very difficult for Muslim lawyers in modern times to suggest those modifications which they felt desirable, and they were forced to restrict their criticism to the form in which the subject-matter appeared in the traditional system of Islamic law. Almost the only straightforward approach to the problem of which I know, has come from the late Indian thinker S. Khuda Bukhsh (1). He realized that the Koranic rules concerning the law of family and succession were conditioned by the state of contemporary Arab society, compared with which they represented a considerable progress. He therefore suggested that these rules should not be regarded in themselves as being of eternal value, that it was their tendency to reform and to correct social injustices rather than

(1) *Essays Indian and Islamic*, London 1912, 220, 236, 256, 276, 284 ff.

their positive contents which ought to matter, and that nothing prevented the Muslims, in conditions which had improved thanks to the message of the Prophet, from going one step further in the direction he had indicated. Quite different is the approach of S. 'Abdur-raḥmān, another Muslim from India (1). He, too, felt that the Islamic law of family and succession, as commonly understood, did not fit in with modern conceptions, but instead of looking for the tendencies underlying the relevant passages of the Koran and the relevant "traditions" attributed to the Prophet, he interpreted them in such a way as to make them agree with his own ideas of what a modern legislation on those subjects ought to be like. This implies, of course, that the Muslim scholars, for more than a thousand years, should have misunderstood the correct meaning of those "sources" of Islamic law, and 'Abdur-raḥmān's whole method is unacceptable to an historian. Nevertheless, it is essentially his approach rather than that of Khuda Bukhsh which has been followed by most legal modernists in the Islamic Near East, as we shall see. Muḥammad Iqbāl, the "Philosopher of Pakistan", too, was deeply aware of the problem which had confronted his two predecessors, but it cannot be said that he has made any significant contribution towards its solution (2) (3).

(1) *Eine kritische Prüfung der Quellen des islamitischen Rechts*, Oxford University Press, 1914. The date of this book explains perhaps why little notice has been taken of it as a document of Islamic legal modernism.

(2) *Six Lextures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore 1930; 2nd ed.: *The Reconstruction*, etc., London 1934; *The Mystery of Selflessness*, transl. A. J. Arberry, London 1953, 37; H. Siddiqi, *Iqbal's Legal Philosophy and the Reconstruction of Islamic Law*, in 2 *Progressive Islam*, Nos. 3-4, Amsterdam 1955, 14 ff.; H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, 100-103.

(3) The Egyptian scholar 'Alī 'Abd al-Rāziq, in *al-Islām wa- Uṣūl al-Hukm* ("Islam and the Fundamentals of Authority"), Cairo 1925, as a corollary to his thesis that the Callphate, which had recently been abolished by Turkey, was a purely secular and not an Islamic institution, held that all the regulations enacted by the Prophet were exclusively concerned with the religious welfare of mankind and not at all with secular or civil matters (p. 84 f.). This amounts to saying that law, in the Western meaning of the term, is irrelevant from the religious point of view. (This agrees with the "secularist" position adopted by modern Turkey.) Although the method of 'Alī 'Abd al-Rāziq is a little acceptable to historical scholarship as that of S. 'Abdur-raḥmān, and although he has not developed his ideas concerning positive law in any detail, he is the only modernist author I know, apart from

As long as the present attitude of the majority of Muslim thinkers, and of the great majority of individual Muslims, towards ancient Arabian law, as endorsed by the Koran, persists, the improvements which have been suggested and in part been carried out, can be nothing but palliatives. This does not mean that the whole of it is unacceptable to modern ways of thought. The Islamic law of succession, given the social conditions which prevail in most Islamic countries, produces results as satisfactory as any other system that can be envisaged (1), and this is why that most radical document of modern Islamic legislation, the Tunisian Code of Personal Law, which I shall have to discuss later, has retained the traditional Islamic law of succession unchanged. In the law of family, however, features such as polygamy, the marriage of minors, the right of the father to give his children in marriage without their consent, and the right of the husband to unilateral and arbitrary dismissal of his wife, to repudiation rather than divorce, have come to be regarded as inadequate by an ever-increasing number, if not of traditional Muslim scholars, at least of modern Muslim jurists. But here, too, social behavior counts for more than formal legal rules, and it is relevant to note that as regards the problem of family planning, the Muslim peoples generally do not avail themselves of the permission of birth control in Islamic law (2).

Historical analysis shows that the aim of Muhammad as prophet was not to create a new system of law; it was to teach men how to act, what to do and what to avoid, in order to pass scrutiny on the Day of Judgment and to enter Paradise. The Koran therefore applied religious and ethical principles to

Khuda Bukhsh, to show himself completely independent of Islamic law in its traditional form. But his voice has remained quite isolated in the Arab Muslim countries. Cf. C. C. ADAMS, *Islam and Modernism in Egypt*, Oxford University Press 1933, 265; G. E. VON GRUNEBAUM, *Islam* (The American Anthropological Association, memoir n°. 81), Menasha, Wisconsin 1955, 198 f.

(1) Cf. G.-H. BOUSQUET, *Plaidoyer pour les faraïdhs*, in 67 *Revue Algérienne*, 1951/i, 1-14 (reprinted in *Mémoires de l'Académie Internationale de Droit comparé*, iii/4, 81-93).

(2) Cf. N. TOMICHE, in *Orient*, n°. 3, Paris 1957, 108-111; BOUSQUET, in 1 *Le Développement Africain*, Algiers 1958, n°. 5, 3-18.

existing legal norms and relationships which it took for granted, and only occasionally completed or modified these last on religious and ethical grounds. In other words, the Koranic "legislation", if we can call it that, stood outside the existing legal system on which it imposed moral and not, properly speaking, legal rules. This accounts, for instance, for the otherwise surprising fact that the most important element in the Islamic law of succession, the old Arabian intestate succession of the next of kin, is not mentioned in the Koran; the Koran merely orders that certain persons who would receive nothing under this system of agnatic succession, should be given certain fixed shares. This feature of Koranic "legislation" has survived in Islamic jurisprudence, and the purely juridical attitude, which attaches legal consequences to certain acts, is continually thwarted and often superseded by the Islamic, ethical tendency which tells man what he must or must not do. Islamic law knows the concepts "valid", "voidable", and "null and void". But much more elaborate than this scale of legal validity is the scale of moral evaluation which consists of "five qualifications", one of which is applied to every relevant act. Every act is either obligatory, or commendable, or permissible, indifferent, or reprehensible, or forbidden. The whole ethical, as opposed to technically legal, attitude of Islamic law is summed up in thsee "five qualifications". It is significant that two of the Arabic terms for "valid" *(jā'iz* and *wājib)* recur in the scale of the "five categories". If a contract has been concluded in conformity with all relevant provisions of the law, this means not only that the contract is valid *(jā'iz)* and binding *(wājib)* on the parties, but that its conclusion was permissible *(jā'iz)* and certain performances have become obligatory *(wājib)* on them (1). Modern lawyers, however, in the nature of things are mainly interested in the technically legal aspects, and their contributions to the study of Islamic law, since certain Islamic countries, from the second half of the 19th century onwards,

(1) Civil and religious obligations really belong to the same category in Islamic law; payments of debts become due *(wājib)* in the same way in which payments of the alms-tax, which is a religious duty, or the performance of a ritual prayer at a certain time, become due.

began to organize their legal systems on modern lines and to incorporate in them certain parts of traditional Islamic law, whether modified by modern legislation or not, have concentrated on these aspects which, to the eye of an historian, must appear rather adventitious. Furthermore, the partial incorporation of Islamic law in modern legal systems brought with it the production of official and private codifications which aimed at presenting its contents in the form of articles and paragraphs familiar to modern lawyers (1).

But traditional Islamic law, being a doctrine and a method rather than a code, as will appear presently, is by its nature incompatible with being codified, and every codification must subtly distort it, as C. Snouck Hurgronje has perspicaciously pointed out (2). All this was the result of the transfer of a traditional subject-matter into a new systematic context and did not yet amount to legal modernism proper although, as we see now, it heralded its coming (3).

It was not so much the lifetime of the Prophet as the second half of the first century of the hegira (ca. 670-720 A. D.), which proved the most important period in the formation of Islamic law, the period of incubation of Islamic jurisprudence. During

(1) The most important of these codifications was the Ottoman *Majalla* (in modern Turkish spelling, *Mecelle*). Cf. SCHACHT, in 20 *Der Islam*, 1932, 213 f.; E. BUSSI, in 20 *Oriente Moderno*, 1940, 251-261, and in 3 *Archives d'histoire du droit oriental*, 1948, 473-484. For an English translation, see C. A. HOOPER, *The Civil Law of Palestine and Trans-Jordan*, i, Jerusalem 1933, reprinted London (Sweet and Maxwell) 1934.

(2) *Verspreide Geschriften*, Bonn and Leipzig 1923 ff., iv/ii, 259 ff. The paper reprinted there dates from 1911. At that time, Snouck Hurgronje was right in dismissing the *Majalla* and similar productions as irrelevant to the study of Islamic law, but in the intervening period, the Muslims themselves have added the whole new chapter of Islamic legal modernism to their legal history.

(3) It is true that, seen from the strict theory of traditional Islamic law, the small modifications which the *Majalla* applied, mostly by the method of silent omission, to the rules of civil procedure, were on the same systematic plane as the far-reaching interferences of the modernists with the central chapters of Islamic substantive law, which form the subject of this paper. But not only civil procedure but the whole law of contracts and obligations with which the *Majalla* is concerned, are a field which theoretical Islamic law had long ago abandoned to the practice. The method of silent omission, avoiding as it did the appearence of an open contradiction, is another example of the hold which ideal theory had gained over the minds of the Muslims, even in Turkey. (Cf above, p. 103.)

that period, under the Umayyad capiphs of Damascus, two more important ingredients entered the crucible in which Islamic law was being prepared, Umayyad administrative regulations and the ideas and customs of the conquered territories (1).

The agent that blended these several ingredients until they became fused into one homogeneous whole, was the activity of the first Islamic jurisprudents at the end of the first and at the beginning of the second century of the hegira, in Iraq, Syria and Medina. They were not technically trained professionals but persons sufficiently interested un the right Islamic way of life, to have given the subject in their spare time serious thought, either individually or in discussion with like-minded friends. They surveyed all fields of contemporary activities, including the field of law. They impregnated the sphere of law with religious and ethical ideas, subjected it to Islamic norms, and incorporated it into the body of duties incumbent on every Muslim. In doing this, they achieved on a much wider scale and in a vastly more detailed manner, what the Prophet in the Koran had tried to do for the early Islamic community of Medina. The Islamic standards which they applied, went far beyond the mere contents and even the implications of the Koran and of the practice of the Prophet as they understood it; they came to form that central core of ideas and institutions which most Muslims, and particularly those in the Arabic-speaking countries, have regarded as specifically Islamic. The Islamicizing of the existing raw material was one aspect of the activity of the early Islamic jurists, and the other, complementary aspect was their tendency to reason and to systematize. Both tendencies were closely connected; the very fact of imposing certain general Islamic norms on the legal subject-matter, implied organizing and systematizing it. Some principles of this kind, essentially moral but transformed into highly technical criteria which pervade the whole of the Islamic law of contracts

(1) For details, see my *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 3rd ed , Oxford 1959, 190-213, and my papers in *Journal of Comparative Legislation*, 1950, Nos 3-4, pp 9-16 (reprinted, with some additions, in *Mémoires de l'Académie Internationale de Droit comparé*, iii/4, Rome 1955, 127-141), in 2 *Histoire de la Médecine*, Paris 1952, N° 5, pp. 11-19, and in *XII Convegno « Volta »*, Rome 1957, 197-230.

and obligations, are the highest respect for the sanctity of rights and contracts, the prohibition of any kind of uncertainty, and the prohibition of unjustified enrichment, including the giving and taking of interest. Islamic jurisprudence did not grow out of an existing Islamic law, as Roman jurisprudence grew out of an existing Roman law; it itself created Islamic law out of customary and administrative law and various other ingredients, and Islamic law is the sum total of the recognized opinions of the Islamic jurists. Islamic law does not recognize legislation by human agents; it is and wants to be the doctrinal interpretation of the commands of Allah which have been revealed, once and for all, to Muhammad. The government is, in theory, entitled only to enact administrative regulations within the limits assigned to it by the sacred law and without materially impinging on it. The historian knows that the caliphs and other secular rulers often had occasion to legislate, but out of deference to the sacred law they called it administration and maintained the fiction that their enactments served only to apply, to supplement, and to enforce Islamic law, and were well within the competence assigned to the political authority. But this was only a pious fiction, and the unresolved conflict between religious law and secular administration, let alone customary law, has overshadowed the whole of the history of Islamic law.

Islamic jurisprudence ignores custom as an official source of law, however much customs of varied provenance had contributed to forming the raw material on which it worked. But later Islamic jurisprudence in Morocco, where it developed in relative isolation from the rest of the Islamic world, has taken considerable notice of conditions prevailing in fact, not by changing the scholastic doctrine at which the predecessors had arrived, but by recognizing that the actual conditions did not allow the strict theory to be translated into practice, that it was better to try and control the practice as much as possible than to abandon it completely, and that it was advisable to maintain a kind od protective zone around the theory. Late medieval and modern Islamic jurisprudence in Morocco has therefore proclaimed the principle that "the practice of tribunals prevails

over the best attested scholastic doctrine", and it has recognized several institutions unknown to the strict theory. Furthermore, this jurisprudence, as has been pointed out somewhat paradoxically but with a great measure of truth, is less concerned with positive solutions than with method. Even today, therefore, we find in that most traditional corner of the Islamic world a surprising variety of individual opinions, whilst the tendency to subject customary law to Islamic standards is as strong as ever (1). In their grasp of essentials and their freedom in details, the conservative scholars of Morocco seem to be qualified to set an example to any prospective reformer of Islamic law.

The regard of the later Moroccan scholars for "practice" hardly touched the core of the scholastic doctrine; but the development that Islamic jurisprudence took un British India (today, India and Pakistan), has affected it much more deeply. When the East India Company in 1772 decided to claim sovereign rights and the power of jurisdiction outside its "factories", the preservation of the institutions of Islamic law concerning the law of family, succession and other matters sanctioned by religion (2) was guaranteed to the Muslims, and this guarantee has remained valid ever since. According to strict theory, the whole of Islamic law, including the rest of civil law, penal law, and the law of evidence ought to be regarded as sanctioned by religion (3), but no significant voice of dissent was raised when Islamic law in these last fields was superseded by codes of British inspiration in the course of the 19th century. This, from the systematic point of view, was a very important departure, of much greater importance than the silent ignoring of the relevant sections of Islamic law, which had taken place

(1) Cf. J BERQUE, *Essai sur la méthode juridique maghrébine*, Rabat 1944; the same, art. 'AMAL (3), in *Encyclopaedia of Islam*, new ed.

(2) Such as the *waqf* or charitable endowment.

(3) The first British judges in India, advised by their Muslim "legal officers" who, in the nature of things, were purists, did not hesitate, for instance, to reject written evidence, although it had become admissible in Islamic law, if perhaps not according to strict theory, at least in its application in practice, at an early period. Occasionally, they even went as far as to apply the Islamic punishment of mutilation for theft.

in most Muslim countries from the early middle ages onwards. It showed that the idea of a secular law had for the first time been accepted by the leaders of an important Islamic community. In 1772, as well, British judges replaced the cadis in British India. The judges were originally assisted by "legal officers" who were chosen from among the Muslim scholars and who were in fact muftis whose duty it was to state the correct doctrine of Islamic law for the benefit of the judge, and as time went on, the judges themselves in the Muslim parts of British India were more and more recruited from the Indian Muslims themselves. But all judges were trained in English law, and English legal concepts such as "precedent", and general principles of English common law and equity infiltrated more and more into Islamic law as applied in India. Last but not least, the jurisdiction of the Privy Council as a final court of appeal could not fail to influence the law itself. In this manner, more than by positive legislative changes which were few (such as the prohibition of child-marriages), Islamic law in British India has grown into an independent legal system, substantially different from pure Islamic law, and properly called Anglo-Muhammadan law. Out of this law, a new Anglo-Muhammadan jurisprudence has grown, a jurisprudence whose aim, in contrast with traditional Islamic jurisprudence, is not to evaluate a foreign body of legal raw material from the Islamic angle, but to apply, inspired by modern English jurisprudence, autonomous juridical principles to Anglo-Muhammadan law. This law, and the jurisprudence based on it, is a unique, and a most successful and viable result of the symbiosis of Islamic and of English legal thought in British India (1). But this kind of solution is not open to the modern jurists in the Arab countries of the Near East.

In the Near East, Western influence on Islamic law and jurisprudence was not technically legal as it was in India, it exerted and still exerts itself through the general cultural medium of Islamic modernism. Modernism aims at adapting

(1) Cf. Abul HUSAIN, *The History of Development of Muslim Law in British India*, Calcutta 1934 (Tagore Law Lectures 1935), and, for the period from 1661 to 1773, Sir Charles Fawcett, *The First Century of British Justice in India*, Oxford 1934.

Islam to modern conditions, by renovating those parts of its traditional equipment which are regarded as medieval and out of touch with modern times. This criticism is directed not against the concept of an Islamic law, the concept that Islam as a religion ought to regulate the sphere of law as well, but against the traditional form of Islamic jurisprudence and against the way in which the Islamic scholars of the middle ages have applied the message of Islam to the sphere of law. A great many leading modernists are modern lawyers by profession, and though the whole of the modernist movement extends over a variety of fields, its mainspring is the desire to put a new Islamic jurisprudence in the place of the old one. Once again, a new jurisprudence did not grow out of a new law, it was the modernist jurists who prepared, provoked and guided a new legislation and are still working in the same direction.

Only in the present generation has the ground been prepared for legislation by Islamic governments on the law of family, the law of succession, and the law of *waqf* or charitable endowments, subjects which have always formed part of the central domain of Islamic law. This legislative interference with Islamic law itself, as opposed to the silent or explicit restriction of its sphere of application by custom or by legislation, presupposes the reception of Western political ideas. A modern government, with the modern idea of sovereignty behind it, is differently placed with regard to Islamic law from a traditional Muslim ruler and even the former Ottoman caliph. The legislative power is no longer content with the sphere assigned to it by strict theory or traditionally conceded to it in practice; it wants itself to determine and to restrict the sphere left to traditional Islamic law, and to modify according to its own requirements what has been left. This has led to an unprecedented relationship between Islamic and secular law.

This modernist legislative interference with Islamic law started modestly with the Ottoman family law of 1917, which was later repealed in Turkey but remained valid in some of the Ottoman succession states (1). Then, from 1920 onwards,

(1) The Arabic version of this law can be found in S. D. GOITEIN and A. BEN SHEMESH, *Muslim Law in Israel*, Jerusalem 1957, 292-311 (also printed separately for the Israel Ministry of Religious Affairs); a summary, by L. BOUVAT, in 43

the impetus of modernist jurisprudence and of the modernist legislative movement inspired by it, has come from Egypt. The most important milestones of this legislation were the acts of 1920 and 1929 on the law of family, of 1931 on the organisation of the cadis' tribunals (incorporating further important modifications of the law of family), of 1943 on the law of succession, of 1946 on the law of *waqf*, again of 1946 on legacies, and finally an act of 1955 which abolished the cadis' tribunals (together with all denominational jurisdictions of personal status) and unified the administration of justice in the hands of the secular courts (1). A bill which aims at restricting polygamy and the right of the husband unilaterally to repudiate his wife was prepared by the Bureau of Social Service of the Ministry of Education and submitted to the Permanent Council of Public Services, preparatory to being submitted to the Council of Ministers, in 1956 (2). As a result, all those sections of Islamic law which were being applied in practice, have been modified in Egypt more or less deeply. This re-shaping of Islamic law by modernist jurisprudence has evoked much interest and inspired similar movements in other countries of the Near East, in Lebanon, Syria, Jordan, and the Sudan, and the laws enacted in these countries occasionally even went further than their Egyptian prototypes. The Egyptian act of 1946 served as a model for the Lebanese law of 1947 on *waqf* (3), and a Syrian act of 1949, for instance, even took the unprecedented step of abolishing the so-called family *waqf* altogether (4); in Egypt,

Revue du Monde musulman, 1921, 5-26; a translation in Abdul Karim HUSSAM, *Le mariage et le divorce en droit musulman*, Lyons 1931 (thesis Geneva 1931), 219-236.

(1) Cf. J. HAJJAR, in 5 *Le Proche Orient chrétien*, 1955, 11-27 (continuation in vol. 6, 1956, not seen); Y. LINANT DE BELLEFONDS, in 8 *Revue Internationale de Droit comparé*, 1956, 412-425; G. N. SFEIR, in 10 *Middle East Journal*, 1956, 248-256; N. SAFRAN, in 48 *The Muslin World*, 1958, 20-28, 125-135.

(2) N. TOMICHE, in *Orient*, No. 3, 1957, 111-118.

(3) Cf. B. TABBAH, *Le wakf* (part of his *Propriété privée et registre foncier*, i, Paris 1947), in 3 *Annales de l'École Française de droit de Beyrouth*, 1947, No. 1, 67-129.

(4) This measure taken by the short-lived régime of Field-Marshal Ḥusnī Za'īm (6 *Cahiers de l'Orient contemporain*, Paris 1949, 160) has remained in force, in contrast with the abrogation of the Islamic law of succession, enacted by the same régime (*The Times*, July 6 and August 15, 1949).

only a decree of 1952 prohibited the future creation of private or family *waqfs*. In Syria, too, the law of personal status of 1953 made the permission of concluding a second marriage dependent on the proved ability of the husband to support a second wife, anticipating thereby the Egyptian bill of 1956. The influence of this tendency extended even to India, where the Dissolution of Muslim Marriages Act of 1939 is typical of legal modernism in the Near East (1). In Pakistan, a commission was appointed to enquire whether modifications of "the existing laws governing marriage, divorce, maintenance and other ancillary matters among Muslims" were desirable; its report was published in 1956, and although we shall see presently that its method of reasoning differs sensibly from that used by the legal modernists in the Near East, the proposed changes are closely similar to those enacted there (2).

It took modernist jurisprudence some time to find its own strength. It was hampered at the beginning by the conviction which had prevailed in Islamic jurisprudence about 1000 years ago, that all essential problems, nay, all questions down to the most insignificant details, had been solved once and for all, that the later scholars had to accept the doctrine as it was being handed down to them and that they had no right to *ijtihād*, to independent reasoning. Within the framework of traditional Islamic jurisprudence, this was nothing more than a correct statement of fact, and the thesis was never meant to express a logical necessity. It was, however, only natural on the part of the traditional jurists, to oppose this argument to the modernists, and equally natural on the part of these last, to try to shake the thesis of their opponents, as though their own aim did not lie outside the field to which it could consistently be held to apply. The whole discussion concerning the legitimacy or lack of legitimacy of *ijtihād*, which has engaged the energies of many traditionalists and modernists in Islamic jurisprudence, is largely beside the point, and it has indeed died down in the Near East since the modernists not only advocated a new

(1) Cf. my *Esquisse*, 86; for the text of the act, see A. A. A. FYZEE, *Outlines of Muhammadan Law*, 2nd ed., Oxford University Press 1955, 145-148.

(2) Cf. N. J. COULSON, in *Studia Islamica*, No. 7, 1956, 135-155.

departure in Islamic jurisprudence, but actually made one. Nowadays a position has been reached in which many Islamic jurists of a traditional background, without necessarily sharing all the opinions of the modernists, have been won over to their cause, take them seriously, and act, in a way, as their traditionalist advisers. Others, whilst conceding the legitimacy of *ijtihād* and claiming to exercise it themselves, still opt in favour of the traditional doctrines. This is only a difference of degree, and the attitude of both these groups of traditional jurists is comparable to that of the late Moroccan scholars of whom I spoke before, who considered it better to conserve at least some elements of traditional Islamic law in changed social conditions, rather than let it be excluded from practice completely. An interesting indirect confirmation is provided by the violent reaction of the highest religious authorities in Egypt to a paper of the sheikh ʿAbd al-Ḥamīd Bakhīt who had dared to apply to the religious duty of the fast the same sort of modernist *ijtihād* which, if it were the matter of an institution of the law of family, would have hardly called for comment or would even have been acclaimed as a capable defence of the "true" religious law of Islam (1). But speaking systematically, from the point of view of the strict theory of Islamic law, there is no essential difference between the two fields in question. The rearguard action of Islamic law was hardly ever seriously joined in the fields of penal and of public law; in the field of contracts and obligations, it has left traces in history (2); in the fields of the law of family, of succession, and of *waqf*, where the battle is still going on, it has already been lost in the second decade of the present century, although many of the defenders do not realize it as yet; there remains the last stronghold, the religious duties in the narrow meaning of the term, and it is obvious that the chances of the defenders are best here.

The development of modernist legal thought in Pakistan has remained under the shadow of the problem of *ijtihād* (3). This

(1) Cf. 35 *Oriente Moderno*, 1955, 249, 346.

(2) See above, pp. 101-103.

(3) Cf. Coulson, quoted above, p. 115, n. 2, and my remarks in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris 1957, 154 f., 159, n. 19.

is not surprising, because the concept of *ijtihād* has much exercised the minds of the scholars in that part of the Islamic world for the last few hundreds of years. Long before the present discussion started, a modern author, Abdur Rahim, could strongly uphold the legitimacy of *ijtihād* in a work which is otherwise a detailed technical treatise on the *Principles of Muhammadan Jurisprudence* (1) in their traditional form. The attitude of the legal modernists in Pakistan represents a retreat from the position taken by Khuda Bukhsh to that of 'Abdur-raḥmān which is essentially conditioned, even if negatively, by the traditional system (2). It remains to be seen which turn the discussion will take once some modernist legislation has been enacted (3). In contrast with the Near East and, as we shall see, with North Africa, where legal modernism has been adopted officially and even accepted, as the lesser of two evils, by a number of traditional scholars, it is still very much under discussion in Pakistan. The proposals made by the Commission to which I have referred before (4), are indeed similar to legislative measures enacted in the Near East, but the majority of its members had been chosen from among modernist thinkers, and the solitary traditionalist on it presented a minority report which contradicted the conclusions of the majority in all essentials. At the same time, a spate of literature directed against the modernist re-shaping of Islamic law and, in particular, against the use of *ijtihād* by the moderns emanated from te camp of the traditionalists (5). The co-existence of two opposing trends of thought in Pakistan appears, too, from the fact that, almost contemporaneous with the report of the Commission on the reform of Islamic law, there appeared in 1954 the report of the official Commission

(1) Tagore Law Lectures 1907, London and Madras 1911. (Italian translation by G. CIMINO, *I principî della giurisprudenza musulmana*, Rome 1922).

(2) See above, p. 104 f.

(3) The Dissolution of Muslim Marriages Act of 1939 (see above, p. 115, n. 1) hardly counts in this context.

(4) Above, p. 115.

(5) For a slightly earlier period, see W. C. SMITH, *Modern Islām in India*, London 1946 (first published in India in 1943), index, s. v. *ijtihād*.

on *Zakāt*, which proposed the re-introduction of the traditional Islamic alms tax, long lapsed in practice, as an official tax imposed by the government (1).

It would not be an exaggeration to say that a similar cleavage of opinion between modernists and traditionalists continues in those countries where modernist legislation has been enacted. Legal modernism does not, generally speaking, arise out of a genuine public opinion, which in this context can mean only the more or less concerted opinion of the body of those qualified to judge on the law of family, of succession, of *waqf*, and kindred subjects —because such a body does not exist; there exist only the two well-defined groups of the traditional specialists who are for the greater part traditionalists, and of the modern lawyers who are for the greater part modernists. Legal modernism is imposed by a government from above, whenever the modernists have succeeded in catching the eye or gaining the ear of the government, and the government feels strong enough to overcome the resistance of the traditionalists. Whenever this happens, the traditional scholars, following a well-established rule of Islamic scholarship, bow, albeit under protest, to the inevitable, and try to save as much as possible of the traditional doctrine under the new conditions. But there is no doubt that, should the tendency be reversed, they would wholeheartedly approve and cooperate in re-establishing the traditional doctrine. Because of the lack of a genuine public opinion (as I have defined it) to support it, modernist Islamic legislation often appears somewhat haphazard and arbitrary. In Jordan, for instance, a Law of Family Rights, based mainly on the Ottoman family law of 1917, was enacted in 1927, but a law of 1943 repealed it in favour of the traditional doctrine of family law. This, in its turn, was repealed by the Jordanian Law of Family Rights of 1951, some provisions of which, inspired by previous Egyptian legislation, anticipated those of the Syrian Law of Personal Status of 1953. It is difficult to believe that social conditions and public opinion in Jordan should have moved

(1) Cf. M. RODINSON, in *Diogène*, No. 20, Paris 1957, 45, n. 14. Already much earlier, in British India, the Shariat Act of 1937 represented a concession to the purist tendencies of the traditionalists (cf. my *Esquisse*, 82).

in two opposite directions between 1927 and 1951, and should have been in advance of those in Syria between 1951 and 1953.

The method used by the modernist jurists and legislators in the Near East, a method which can not only be deduced from the enacted laws but is explicitly stated in numerous publications, speeches, and official explanatory notes prefixed to the laws themselves, savours of unrestrained eclecticism; any opinion held at some time in the past is apt to be taken out of its context and used as an argument. On one hand, the modernists are inclined to deny the religious, Islamic character of the relevant sections of Islamic law; in denying this, they come near to accepting by implication, though hardly ever explicitly, the concept of a secular law, even concerning those subject-matters which have been treated in the Koran. On the other hand they do not disdain to use somewhat arbitrary and forced interpretations of the Koran and of the other traditional sources of Islamic law, whenever it suits their purpose. Materially, they are bold innovators; formally, they try to avoid the semblance of interfering with the essential contents of Islamic law. Rather than being bold enough to change the positive rules of traditional Islamic law outright, they take advantage of its principle, to which I have referred before (1), that the ruler is authorized to prescribe the limits within which the cadis are entitled to apply it, and the opinions which they are bound to follow. Their ideas and their arguments come from the West, but they do not wish to abolish Islamic law openly as Turkey has done. The present conditions are essentially the same as those which prevailed in the period of haphazard infiltration and indiscriminate borrowing in the first century of Islam. Islamic legislative modernism is still in the first stage; the second stage, the stage of discriminating, assimilating, rejecting, and fusing the approved elements into a new whole, has hardly begun yet.

The legal modernists in the Arab countries of the Near East cannot and will not get away from the spiritual ascendancy and the deeply ingrained influence of traditional Islamic law. The concept that law, as well as other human relationships, must be

(1) Above, p. 103.

ruled by religion, has become an essential part of the outlook of the Muslim Arabs in the Near East. But because they lack an historical understanding of the formation of Islamic law, because they cannot make up their minds, any more than their predecessors could in the early Abbasid period, on what is legislation, the modernist jurists cannot get away from a timid, half-hearted, and essentially self-contradictory position. Their method of picking isolated fragments of opinions from the early centuries of Islamic law, arranging them into a kind of arbitrary mosaic, and concealing behind this screen an essentially different structure of ideas borrowed from the West, is unreal and artificial. This is another reason, and perhaps the most important one, why modernist Islamic legislation often appears haphazard and arbitrary. Modernist Islamic jurisprudence and legislation, in order to be sound and permanent, is in need of a more solid and consistent theoretical basis.

Parallel with the tendency to modify the existing doctrine of traditional Islamic law, which has prevailed in the Arab countries of the Near East, goes a seemingly opposite trend: the desire to create a modern law of contracts and obligations on the foundations of the basic principles of Islamic jurisprudence, using not the main institutions of positive Islamic law, but the general formal principles that were elaborated by the early lawyers. This is called "secular Islamic legislation"—a contradiction in adjecto in the light of history. These formal, technically legal principles, we have seen (1), are the least Islamic and the most adventitious element in Islamic jurisprudence, and if a new, secular law is to be created, there would seem to be little reason why the least essential features of the traditional system should be retained. We further notice that those who propose to do this, are to a great extent the same persons who advocate a modernist re-shaping of Islamic law in those fields in which it is still being applied in practice. A. Sanhoury, for instance, who had tried to impose the categories of traditional Islamic law on the Caliphate as it had developed in contrast with this very theory (2), has been a protagonist of

(1) Above, p. 107.
(2) Above, p. 101.

both tendencies. All this goes to show how firm a hold the idea of religious law has got on the minds even of modernist Islamic jurists. The common aim underlying both programmes is to express modern ideas, which have been borrowed from the West, in traditional garb, but it hardly seems to have been realized that the two programmes are mutually contradictory (1).

This concern with "secular Islamic legislation" has brought into being a number of studies in which modernist Muslim jurists in the Near East try to set forth the technical, formal principles embodied in traditional Islamic jurisprudence, to compare them, usually with an understandable prejudice in their favor, with the corresponding principles in Roman and in modern French law (2), and to present the Islamic law of contract and obligations, sometimes from a comparative angle, in the categories of modern legal thought (3). The program of the advocates of "secular Islamic legislation" is ambitious, Sanhoury speaks of Islamic law as an element in the re-casting of Egyptian civil law (4), but te results produced so far are neither as novel nor as important as might seem. From the time that civil

(1) A corollary of "secular Islamic legislation" is the demand for the unification of the administration of justice, which has led to the abolition of the cadis' tribunals in Egypt (above, p. 114) and in Tunisia (below, p. 124).

(2) English law and jurisprudence, notwithstanding the close association of Britain and Egypt in the past, have under the system of Capitulations failed to exercise any influence on modern legal thought in Egypt; cf. *Letters from an Egyptian to an English Politician upon the Affairs of Egypt*, with an introduction by John M. Robertson, M. P., London (Routledge and Sons), 1908. Only in Palestine under British Mandate, a symbiosis of the Ottoman *Majalla* and English common law, on lines parallel with Anglo-Muhammadan law, has taken place; cf. C. A. HOOPER, *The Civil Law of Palestine and Trans-Jordan*, ii, Jerusalem (Azriel Press), 1936; *The Times*, September 16, 1955.

(3) Cf. for instance, Ṣubḥī Maḥmaṣānī, *The Philosophy of Jurisprudence in Islam* (in Arabic), Beirut 1946; the same, *The General Theory of the Law of Obligations and Contracts under Muhammadan Jurisprudence* (in Arabic), 2 vols., Beirut 1948; Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fiqhī al-'Āmm ilal-Ḥuqūq al-Madaniyya* ("General Islamic-Jurisprudential Introduction to Civil Law"), Damascus 1952 (planned by the author as the first volume of a series significantly entitled "Islamic Law in its New Garb"); Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Les biens et la théorie du contrat dans le droit musulman* (in Arabic), Cairo 1953; 'Abd al-Razzāq Aḥmad al-Sanhūrī (= A. SANHOURY), *Maṣādir al-Ḥaqq fil-Fiqh al-Islāmī* ("The Bases of Rights in Islamic Law"), 2 vols., Cairo 1954-55.

(4) In *Introduction à l'étude du droit comparé... en l'honneur d'Édouard Lambert*, ii, 621-642.

codes of Western inspiration were introduced in the countries of the Near East, certain institutions of Islamic law, such as pre-emption *(shuf'a)*, the transfer of debts *(ḥawāla)*, the stipulated right of cancellation *(khiyār al-sharṭ)*, the contract for delivery with pre-payment *(salam)*, as well as the rule that debts arising out of a sale of intoxicating liquor are unenforceable, had been maintained in the civil law of Egypt and elsewhere, and whatever the explanatory note of the Egyptian Civil Code of 1949 may say, Islamic law has not become one of its constituent elements to any greater degree than it had been in its predecessor (1). The only practical effects of the tendency in question so far occur in an introductory paragraph of the Egyptian Civil Code of 1949, which mentions the principles of Islamic law (this ought to read : Islamic jurisprudence), together with custom and natural justice, as rules to follow in those cases in which the code itself gives neither an explicit nor an implicit directive, and in the corresponding introductory paragraphs (with slight differences in the relative placing of these several elements) in the Syrian Civil Code of 1949 and in the Iraqian Civil code of 1953 (2). The Syrian Constitution, in its versions of 1950 and of 1953, has even declared that Islamic law (this again ought to read: Islamic jurisprudence) should be the main source of legislation; it remains to be seen how far this principle, which evoked the strongest protests of the Christian minorities in Syria, will be applied in practice. It is all the more significant that the Islamic legal modernists of whom I am speaking, go out of their way to pay lip-service to Islamic law and jurisprudence. In one respect, however, they have justified their claim; it is that, thanks to their efforts, statutory law in several Arab countries of the Near East, particularly in Egypt, Syria, and Iraq, has taken on a family likeness, so much so that Sanhoury, who has been personally responsible for much of this development, could speak of "the Arab Civil Code" (3).

(1) Cf. LINANT DE BELLEFONDS, in 72 *Revue Algérienne*, 1956, 211-222; A. d'EMILIA, in 31 *Annuario di diritto comparato e di studi legislarivi*, 1956, 114-136.

(2) For the historical background of this code, cf. Zuhair E. JWAIDEH, in *George Washington Law Review*, 1953, 176-186.

(3) In *al-'Ālam al-'arabī*, vol. 2, Cairo 1953, 5-29. Cf. also Muḥammad 'Alī

A legislation which is systematically much more far-reaching, being directly based on Islamic jurisprudence but destined to be applied by secular tribunals, had much earlier been introduced, under French auspices, in Tunisia. In that country, the cadis' courts used to apply traditional Islamic law in those subject-matters which were usually reserved to it in Islamic countries; the rest of civil and the whole of criminal jurisdiction were in the hand of the secular tribunal of the Ouzara. The French found this state of affairs, and not only re-organized the tribunal of the Ouzara on modern and efficient lines, but in order to provide it with a civil code and to put an end to uncertainty and arbitrariness, nominated a commission on whose behalf the late professor D. Santillana (d. 1931), an eminent specialist in Islamic law and at the same time a practical lawyer, produced the draft of a Civil and Commercial Code of Tunisia as far back as 1899 (1). This *Code Santillana*, as it is called, accentuates the features common to Islamic and to Roman law. Part of it was enacted in 1906 as the Tunisian Code of Obligations and Contracts. Tunisia is the country, too, in which the Maliki Grand Mufti, Muḥammad b. Jaʿīṭ, when he became Minister of Justice in 1947, took the daring step of appointing a commission charged with elaborating a code of the Islamic law of family which was to harmonize the doctrines of the Maliki and of the Hanafi school of law, both of which enjoyed equal validity in Tunisia (2). I call this step daring, because we are here within the sphere of traditional Islamic jurisprudence, and not of legal modernism (3). Owing to a change of Ministry in Tunisia, this remarkable project came

ʿARAFA, *al-Taqnīn al-Madanī al-Jadīd* ("The New Civil Legislation, a comparative study of the texts"), Cairo 1949. See however, D'EMILIA in 32 *Annuario di Diritto Comparato e di Studi Legislativi*, 1957, 82-117 (esp. p. 117) for the necessary qualifications of this claim.

(1) *Code civil et commercial tunisien.* Avant-projet discuté et adopté au rapport de M. D. Santillana, Tunis (Imprimerie Générale), 1899.

(2) In contrast with the *Code Santillana*, this last was a purely Tunisian enterprise.

(3) The resistance of the traditional scholars had forced the late King Ibn Saud to abandon a similar project in 1927; cf. 8 *Oriente Moderno*, 1928, 36-38; C. A. NALLINO, *Raccolta di Scritti*, i, Rome 1939, 79.

to nothing, and the copies of the draft code, which had already been printed, were destroyed in 1950 (1). But the very fact that in Tunisia an Islamic jurist of the traditional school, a Grand Mufti too, could become Minister of Justice and, as such, responsible for the secular tribunal of the Ouzara, is worthy of notice. In Egypt, at roughly the same time, the traditional Islamic jurists refused an official invitation of their government to take part in the celebrations on the occasion of the abolition of the Mixed Tribunals, which formed an important turning-point in the secular administration of justice in that country. Finally, by legislation enacted in 1956, Tunisia has put herself in the forefront of the countries which apply Islamic legal modernism. First of all, the so-called public *waqfs* were abolished, and their assets became property of the state, a measure of even more far-reaching legal importance than the abolition of the so-called private *waqf* in Syria and Egypt (2); secondly, and following the Egyptian act of the year before, the separate jurisdiction of the cadis' tribunals, which applied traditional Islamic law, was abolished; and thirdly, a new Tunisian Code of Personal Status was enacted (3). Although the Tunisian Ministry of Justice claimed in a communiqué that the code had received the approval of eminent specialists in Islamic law, although the code has retained some typically Islamic institutions, such as the "dower", and foster-parentship as an impediment of marriage, and although it still agrees in many details with the doctrine of one or the other of the two schools of Islamic law recognized in Tunisia, it cannot be regarded, even under the most accomodating interpretation, as being merely an adaptation of traditional Islamic law. A number of high religious judicial authorities in Tunisia issued a fetwa in which they declared themselves against the code, and four of them, including

(1) On the political events at that time, cf. 33 *Oriente Moderno*, 1953, 216.

(2) See above, p. 114 f.

(3) English translation, by G. N. SFEIR, in 11 *Middle East Journal*, 1957, 309-318; French translation, with a detailed commentary, by A. COLOMER, in 73 *Revue Algérienne*, 1957/i, 99-239; studies by J. ROUSSIER, in *Revue Juridique et Politique de l'Union française*, 1957, 213-230; by E. PRITSCH, in 5 *The World of Islam* (New Series), 1958, 188-205; by B. J. D. ANDERSON, in *International and Comparative Law Quarterly*, 1958, 262-279.

both the Maliki and the Hanafi Grand Mufti, resigned in protest from the *Tribunal Supérieur* of which they were members (1). The section of the code on the law of succession, it is true, reproduces the traditional doctrine almost without change (2), because it was felt, no doubt, that it still corresponded with the requirements of social conditions in Tunisia (3); but the law of marriage and divorce has been changed out of all recognition. Polygamy, for instance, has been prohibited and made a criminal offence (4); marriage is concluded by the consent of bridegroom and bride; and divorce can be pronounced only by a court of law *(a)* at the request of one of the spouses on the grounds specified in the code, *(b)* in the case of mutual consent, *(c)* at the request of one of the spouses, in which case the judge fixes the indemnity due to one spouse by the other. The wife, therefore, has essentially been made the equal of the husband with regard to monogamy and divorce, as she has, incidentally, been made with regard to the matrimonial law of property (5). It is unlikely that the draftsmen of the Tunisian code ever knew of the ideas of Khuda Bukhsh (6), but there can be no doubt that the Tunisian code is inspired by ideas similar to his. Whatever the declarations of the Tunisian authorities, their Code of Personal Status differs, objectively

(1) It is interesting to note that not all the signatories of the fetwa took corresponding action; this means that, having made their formal protest against the code, they are prepared to administer it, saving as much of Islamic law as possible.

(2) The one point of which the signatories of the fetwa disapproved, that only the murderer of the *de cuius* and not the person who caused his death is debarred from inheriting, is in any case of small practical importance.

(3) Cf. above, p. 106. [But see now J. ROUSSIER, below, pp. 131 ff.].

(4) It is true that the code has not made the polygamous marriage null and void, as it has made (following, incidentally, traditional Islamic law) the polyandrous marriage. It would follow from the text of the code that a man who is prepared to face the not all too severe penalties for a polygamous marriage (imprisonment of one year and/or a fine of 240,000 francs), could validly conclude any number of these marriages without being bound to the maximum number of spouses which is four in Islamic law. This seems to be one of the numerous cases in which the Tunisian code shows traces of too hasty a redaction.

(5) It is a moot point whether, under the code, a non-Muslim man may marry a Muslim woman (cf. Colomer, quoted above, p. 124, n. 3, pp. 120 f., 165 f.). This seems to be one of the intentional ambiguities of the code.

(6) Above, p. 104 f.

speaking, from traditional Islamic law as much as does the "secular" Civil Code of Turkey.

Last of all, we must return to Morocco. Here, the well-known public figure, 'Allāl al-Fāsī, in 1949 put forth a very frank and radical program of modern Islamic legislation (1). Si 'Allāl shares with the legal modernists in the Near East the conviction that law must be based on religion, but he goes one step further, as we shall see presently. He says in terms which, but for one important detail, have their parallels in the pronouncements of Near Eastern legal modernists: "Without wishing to draw hasty conclusions from all I have said, I must declare that it is in the interest of our country to work out a Moroccan code which would be applicable in all tribunals to all inhabitants, a code which would have as its essential legal bases Islamic law and French and foreign codes. After this code has been approved by His Majesty, and the religious scholars have confirmed that all its provisions are in absolute agreement with the general principles of Islamic law, it will be called the Islamic Code of Morocco. Many people who think themselves clever, will believe that such a code is mere regression because the civilized countries have adopted a purely secular legislation. Certain partisans of immobility, on the other hand, will charge me with wishing, by my suggestions, to undermine the bases of Islamic law. To all of them I say that a law based on transcendent principles cannot be put into the shadow by any other. To take it as the essential basis of our future legislation, means helping to safeguard it, and means giving to our country a code which is adapted to our secular interests without contradicting our religion nor the needs, taken in their widest sense, of modern progressive spirit in the most highly civilized countries". The issue which 'Allāl al-Fāsī has faced squarely, is that of admitting modern Western, and in this particular case, modern French legislation as one of the "essential legal bases" of the Moroccan Islamic legislation

(1) In *Risālat al-Maghrib* (Rabat) of November 7, 1949; French translation in *Échanges* (Rabat), French Series, no. 8, of December 25, 1949. I translate from this last publication, which was made accessible to me by Professor A. ADAM of Rabat.

which he has in mind. He tries to justify this by two historical considerations, one of which, concerning Islamic law itself, shows real understanding of its history. He says: "We know that Islamic law had divine inspiration as its primary source. But in its details, it did not fail to make use of a number of foreign legal rules, and even customs which were followed in the countries where Islam penetrated. It did that every time those rules or customs could be brought into agreement with a general juridical principle of Islamic law. This explains certain variations in the application of the law, according to country and even according to period". Si 'Allāl's second historical consideration is less happy and cannot be taken seriously by a student of the history of Islamic or of Western law, nor, indeed, by any person moderately well informed on the history of the middle ages. He says: "Let us take the French code, for instance. The historians who discuss it, never refer to Islamic law, never refer to its influence on its general principles. But history teaches us that the legal system of Malik (1), in particular, was one of the sources which inspired the French code when it was elaborated, and even did not fail to influence it afterwards... French customary law was codified in 711, and Islam penetrated into Spain and into the South of France in the 8th century (2). ...Even after the defeat at Poitiers, Europe remained under Muslim domination until the end of the 15th century. All this means that the legislation then in force necessarily infiltrated into the customs of Spain, France, and Italy over seven centuries. On the other hand, Turkish influence spread indirectly from the East to the West of Europe. It cannot be imagined that the Muslims should have ruled over Europe for so long without introducing Islamic law in the tribunals of those several countries, and without there existing between them and those who did not possess a written law, relations based on the Islamic laws and customs the effect of which, even on the mentality and the

(1) The text in *Échanges*, here and in what follows, has Ibn Malik.

(2) *Sic.* The Arab invasion of Spain started in 712, Malik died in 179 A. H. = 795 A. D.

traditions of the feudal chiefs, has been recognized by liberal French thinkers (1). ...In fact, whoever undertakes a comparative study of the French code and of the legal system of Malik, will realize an identity of views in ninety per cent of the cases".

Actual modernist legislation in Morocco, however, has not followed the lines indicated by 'Allāl al-Fāsī. Towards the end of 1957, a Royal Decree promulgated the first two "books", on marriage and on the dissolution of marriage, of the *Mudawwana* or Islamic Code of Personal Status and Inheritance, and "books" three and four have been promulgated to the time of writing (2). The General Reporter of the Commission charged with drafting the *Mudawwana*, in his Report laid stress on that recognized method of later Islamic jurisprudence in Morocco, of giving preference to a less well-attested doctrine if it agrees with "practice" (3), and there is no doubt that the Commission saw their task as creating a new "judicial practice of Morocco". An historian might observe that the Commission, in using this method, has taken liberties which their traditional predecessors would never have dreamt of taking (4); it remains nevertheless true that this Moroccan legislation, although provoked and influenced by Near Eastern legal modernism, fits well into the tradition of Islamic legal thought particular to that country and, above all, that its authors in their attidude to traditional Islamic law, by frankly distinguishing between "the best attested traditional doctrine" and "judicial practice", have been spared the central ambiguity inherent in most manifestations of Near Eastern legal modernism.

This then is the historical and systematic background of Islamic legal modernism. It was the task of the early lawyers of Islam, in the first and at the beginning of the second century of the hegira, to test the realities of law and society which

(1) Si 'Allāl has referred before to Barthélémy St-Hilaire, Renan, Lebon, "and other French liberals".

(2) Official French translation in 74 *Revue Algérienne*, 1958/iii, 2, 25-36, 38-44, 75 *R. A.*, 1959/iii, 2, 1ff. See also J. N. D. ANDERSON, in 2 *Journal of African Law*, 1958, 146-159 ; J. LAPANNE-JOINVILLE, in *Revue Marocaine de droit*, 1959, 97-125.

(3) See above, p. 110 f.

(4) The most important point is their having had recourse to opinions outside the Maliki school.

they found around them, by Islamic standards and to combine them into a coherent normative system; it is the task of the modern Islamic jurists and legislators to do the same with different materials and to arrive at a new synthesis. If this synthesis is not to be a break with the past, if it is to be true to the whole history of Islamic jurisprudence, and if is to be consistent and straightforward, it will have to be neither a mechanical and arbitraty reshaping of the traditional doctrine, nor the erection of a secular structure concealed behind an alleged Islamic façade, it will have to be the evaluation of modern social life and of modern legal thought from an Islamic angle. The question which the modern lawyers of Islam will have to answer is, exactly which elements in traditional Islamic doctrine represent, in their view, the Islamic standards. Various answers can be given and have, in fact, been given to this question, and the aspect which most interests historians of Islam and of Islamic law is not which decisions on problems of detail may have been adopted temporarily here and there, but the extent to which the various doctrinal and historical backgrounds of the several Islamic countries may have influenced their reactions to the issue in question. My aim in the present paper has been to analyse these various backgrounds. Whatever the outcome of the debate in each Islamic country, it will be of great interest not only to Western students of Islam and of Islamic law, but to all who take an enlightened and sympathetic interest in that part of the world.

March 1959

Joseph SCHACHT
(New York)

DISPOSITIONS NOUVELLES DANS LE STATUT SUCCESSORAL EN DROIT TUNISIEN

L'important monument législatif promulgué en Tunisie par décret du 13 août 1956 et connu sous le nom de *Majallat al-aḥwâl al-šaḫṣiyya* ou Code du statut personnel (1) était incomplet du Livre qu'on se serait attendu à voir consacrer au Testament (2).

Le principal objet de la loi du 19 juin 1959 a été de combler cette lacune en ajoutant au code un 11e Livre, subdivisé en 7 chapitres et 29 articles.

Mais, d'autre part, la même loi apporte un complément important au Livre IX du Code, consacré aux successions, en y ajoutant un article 143 *bis* qui introduit dans le droit tuni-

(1) J. Roussier, *Le Code Tunisien du statut personnel*, Rev. jur. et pol. de L'Un. fr., 1957, 213-230 ; A. Colomer, même titre, Rev. Alg., 1957, nos 4, 5 et 6 ; J. N. D. Anderson, *The tunisian law of personal status*, Int. and comp. Law Quarterly, 1958, 262-279 ; E. Pritsch, *Das tunesische Personenstandsgesetz*, Die Welt des Islams, V, 188-205.

Pour le texte, il est commode d'utiliser l'édition de M. T. Snoussi, avec traduction en français et préface de M. Mestiri, Ministre de la justice (2e éd., Tunis, 1958).

(2) Le sens que l'on attache traditionnellement à l'expression de statut personnel dans le monde de l'Islâm permet de parler de lacune. C'est à proprement parler l'ensemble des règles de droit qui régissent la personne en elle-même et dans la famille, y compris la succession, le testament, la donation et le habous (cf. loi égyptienne sur l'organisation de la justice du 8 sept. 1949). Précisément le Code tunisien contenait un Livre consacré aux successions.

Les habous publics avaient été abolis avant la promulgation du Code (D. 31 mai 1956), et les habous privés devaient l'être bientôt (D. 18 juillet 1957).

On remarquera que le Code marocain, qui contenait un Livre des Testaments, ne disait rien non plus du habous ni de la donation.

sien le système du radd ou accroissement. Le radd adopté pratiquement par toutes les écoles à l'exception de la mâlikite permet de répartir la totalité du patrimoine entre les héritiers qu'on appelle farḍ ou à part légale, quand il n'y a pas de parents âṣib ou mâles par les mâles.

C'est à cette initiative que nous consacrerons quelques réflexions qui nous paraissent méritées et par la mesure elle-même et par l'orientation qu'elle indique.

C'est une opinion générale et d'ailleurs justifiée qui interprète la création de parts obligatoires ou farḍ au profit de certaines catégories d'héritiers comme un effort généreux en faveur de la famille cognatique. On sait que le système fondamental, qui était sans doute le système coutumier des tribus citadines de Médine et de la Mekke, est chez les musulmans le système agnatique ou patriarcal. Le seul lien de parenté qui compte à l'origine est celui qui unit l'homme à ses descendants ou collatéraux du sexe masculin qui ne sont séparés de lui par aucun intermédiaire du sexe féminin. Mais ce système fondamental est corrigé, mitigé, a-t-on dit, par une série de dispositions dérogatoires contenues dans le Livre révélé. Celles-ci déclarent obligatoire *(farḍ)* de donner à certains parents et au conjoint une quotité du patrimoine du défunt. Aussi est-il commode de distinguer deux groupes d'héritiers, ceux qui tiennent leur droit de la coutume antéislamique mais validée par l'Islam et qu'on appelle *'âṣib* (pl. *'aṣabât*) ou agnatiques, et ceux auxquels le Livre a assigné une part et qu'on appelle *ḏawî al-farâ'iḍ* ou plus simplement héritiers *farḍ* ou coraniques.

Bien qu'on retrouve parmi les héritiers attributaires d'une part *farḍ* des parents 'âṣib, et bien qu'on y trouve aussi le conjoint qui n'est pas parent, du moins en tant que tel, l'essentiel de la réforme coranique n'en réside pas moins dans l'attribution d'une part à la mère, à la fille ou petite-fille, à la sœur, aux frères utérins. Sans considération du sexe de l'appelé ou de celui par lequel s'établit la parenté avec le défunt, le Livre sacré a voulu que ces parents très proches soient préférés à des parents de ligne masculine plus éloignés. La réforme manifeste donc un effort, dont il est d'autres exemples dans les révélations prophétiques, en vue de faire disparaître ou du moins d'atténuer

l'inégalité parfois cruelle dont souffrait le sexe féminin au temps de l'Ignorance (1).

Connaissant les préoccupations et les tendances des réformateurs contemporains du monde musulman, on pouvait s'attendre qu'ils s'efforcent à leur tour de rétablir entre les deux lignes de la parenté un équilibre plus en harmonie avec les conceptions sociales qui ont cours aujourd'hui. Le législateur tunisien, le plus audacieux à ce jour parmi les réformateurs arrivés au pouvoir, si on fait exception du législateur turc du temps de la Révolution nationale, s'était cependant montré très conformiste dans le Code de 1956. Il se rattrape en quelque sorte cette fois avec deux dispositions importantes.

La loi du 19 juin 1959, dans l'article qu'elle ajoute au chapitre de l'exclusion ou *ḥajb*, introduit dans le droit tunisien nouveau un mécanisme qui n'était pas ignoré dans le pays où une fraction de la haute société citadine se réclame de l'école ḥanafite, mais dont la majorité de la population, soumise aux règles mâlikites, n'avait pas bénéficié jusqu'ici. Il s'agit du *radd*, ou retour (on dit encore accroissement (2)).

Le radd, comme nous allons le voir dans un premier paragraphe, est une sorte d'exclusion. Mais le deuxième alinéa du nouvel article 143 *bis* introduit un autre cas d'exclusion. Celui-ci, qui est créé au profit des filles ou petites-filles, est plus original en ce qu'il n'a pas été reçu jusqu'ici dans l'Islam orthodoxe. Nous l'étudierons dans un deuxième paragraphe.

§ 1er. — *Le radd ou l'exclusion du Trésor public :*

On entend par radd le mécanisme en vertu duquel, dans une succession où il ne se trouve pas d'héritier ʿâṣib, la totalité du patrimoine est partagée entre les farḍ.

La règle n'est pas coranique. Le Livre se borne à fixer les quotités dues aux personnes qu'il fait bénéficier d'une déro-

(1) La réforme a été opérée, comme on sait, par voie de dispositions particulières à tel ou tel parent dont la liste est par suite limitative. Elle a reçu toutefois quelques adjonctions fondées sur des ḥadît (petit-fille et sœur en présence d'une fille, aïeule maternelle) et une fondée sur le seul consentement de l'ijmâʿ (aïeule paternelle). Cf. D. Luciani, *Traité des Successions musulmanes*, Alger, 1890, p. 179.

(2) Dans ce sens, D. Santillana, *Istituzioni*, t. 2, p. 522.

gation aux effets du système agnatique. C'est même seulement dans un ḥadîṯ qu'on trouve la disposition qui est la conséquence logique du système : « Donnez les farḍ à ceux qui y ont droit et le reste à l'homme mâle le plus proche » (1), ce qu'on entend naturellement comme visant le parent mâle par les mâles ou 'âṣib, auxquels un autre ḥadîṯ permet d'assimiler le patron de l'esclave affranchi.

Lorsqu'il n'y a pas de 'âṣib, l'absence de texte certain a eu pour conséquence la division des docteurs.

La grande majorité des Compagnons, nous dit Ibn Rušd (2), se prononçait en faveur du radd, c'est-à-dire que le reliquat de la succession, qui ne pouvait aller aux 'âṣib, revenait aux héritiers qui avaient déjà reçu leur part légale. C'est le « retour ». Il donne lieu à un nouveau partage. Chacun voit sa part s'accroître sans que la proportion imposée par le Livre sacré entre les différentes parts puisse être altérée. Toutefois le conjoint, en tant que tel, ne bénéficie pas du radd.

Les ḥanafites et les ḥanbalites ont suivi ces autorités (3). Ils répartissent entre les héritiers à part légale, conjoint exclu, ce qui reste après le prélèvement des parts légales. S'il n'y a qu'un héritier de cette catégorie, il prend la totalité du patrimoine (4).

S'il n'y a pas de farḍ, ou si le seul héritier doté d'une part légale est le conjoint, on appelle, à défaut de 'âṣib, les « gens de matrice » *(ḏawî al-arḥâm)*, qu'on peut définir les parents qui ne

(1) Qasṭallânî, sur Buḫârî IX, 474 ; G. H. Bousquet et Khelil Takarli, *Le livre des Successions du ṣahih d'El-Bokhâry*, Paris 1933, p. 21.

(2) Ibn Rušd, *Bidâya*, éd. Caire, 1353 (1935), t. 2, p. 346 ; et la traduction par Ahmed Laïmèche, Alger, 1928, p. 65.

(3) D. Luciani, *op. laud.*, p. 516 et s. ; W. Marçais, *Des parents et alliés successibles en droit musulman*, Rennes, 1898, p. 77 et s. ; Asaf A. A. Fyzee, *Outlines of muhamaddan Law*, 2e éd. Oxford, 1955, p. 329-378 ; H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudâma*, Beyrouth, 1950, p. 149.

(4) Ainsi dans une succession où les seuls successibles sont la mère et la fille du défunt, le prélèvement de la première étant égal au 1/6e et celui de la seconde à la moitié ou 3/6e, il restera 2/6e. De ce reste, on donnera à la fille une part qui sera trois fois celle de la mère, selon la proportion que le Coran établit entre leurs parts légales respectives. Autrement dit, mère et fille se partageront la totalité de la succession dans la proportion de un à trois, c'est-à-dire que chacune aura finalement autant de quarts que le Livre lui donnait de sixièmes (D. Luciani, *op. laud.* 516).

sont pas 'âṣib et qui ne bénéficient pas non plus d'une dérogation coranique leur attribuant une part farḍ.

A défaut de tout parent, même « de matrice », on admet le Trésor public à recueillir la succession en déshérence.

Chiites (1) et ḫârijites (2) ont également reçu le système du radd et les premiers, à défaut de tout parent même « de matrice », admettent même le mari survivant à en bénéficier (3), mais non la veuve, si ce n'est en Inde (4).

En revanche, Mâlik et Châfi'î ont suivi l'opinion attribuée à Zaid ibn Ṯâbit, célèbre à plus d'un titre en matière de successions (5), Compagnon du Prophète dont il fut le secrétaire avant d'être celui de ses premiers successeurs. Celui-ci se prononçait contre le radd. Comme il refusait également d'ouvrir un droit, même subsidiaire comme on le proposait, aux gens de matrice, il attribuait directement au Bait al-mâl ce qui restait du patrimoine après prélèvement des parts légales et éventuellement le tout s'il n'y avait pas de parts légales à prélever, quand il ne se trouvait pas de parents âṣib du défunt.

Les mâlikites sont jusqu'à ce jour demeurés fidèles à ce système. En revanche les châfi'ites lui ont apporté une restriction si grave qu'elle le ruine. Ils admettent en effet le radd et même la dévolution aux ḏawî al-arḥâm au détriment du Trésor quand

(1) A. Fyzee, *op. laud.*, ch. XIV, § 95. On remarquera que le fonctionnement du radd est sensiblement influencé par les règles de la dévolution dans le système chiite. On en rencontrera un exemple au § 2 de cette section. Sur l'originalité de la doctrine chiite sur ce point, voy. Querry, *Droit musulman*, Paris, 1871, t. 2, p. 326 et s. ; A. Fyzee, *op. laud.*, § 96.

(2) Abdel aziz ben Ibrahim, *Al-Nîl*, Livre des successions, trad. E. Zeys, Alger, 1895, p. 29 et s.

(3) Code iranien, art. 949 (trad. R. Aghababian, Paris 1951) ; Fyzee, *op. laud.*, p. 384.

(4) Fyzee, *op. laud.*, p. 384, et il est à remarquer que cette solution s'est fait recevoir en Inde même par les sunnites (Fyzee, 356-357).

(5) D. Luciani, *op. laud.*, pp. x à xiv de l'Introduction. Non seulement les spécialistes du droit successoral se font l'écho des connaissances illimitées de l'illustre Ḫazrajî, mais ils veulent que son nom de Zaid l'ait prédestiné en raison de la valeur numérale des lettres qui le composent. Celles-ci donnent lieu en effet à une foule de combinaisons curieuses, soit que l'on prenne séparément la valeur de ces lettres (7, 10 et 4), soit qu'on les additionne ou qu'on les soustraie ou qu'on les multiplie deux par deux. Cependant, comme remarque judicieusement Luciani, il y avait et il y a eu beaucoup d'hommes nommés Zaid, qui n'ont pas tous été spécialistes éminents du droit successoral.

celui-ci n'est pas géré de façon conforme à ce qui est juste (*'adl*) (1). Or, comme l'a écrit un juriste cité par W. Marçais (2), on doit désespérer de voir le Bait al-mâl bien administré avant que Jésus ne redescende du ciel. C'est dire que l'école de Châfi'î adhère maintenant à la position des ḥanafites et des ḥanbalites (3).

Mais si on réfléchit aux conséquences du système mâlikite, on voit qu'il conduit pour ainsi dire irrésistiblement à considérer le Trésor public comme un véritable parent, préféré à des parents même très proches mais qui sont gens de matrice. Héritier à vocation universelle, mais obligé de subir le prélèvement des parts farḍ, on ne peut voir en lui qu'une sorte de 'âṣib, et c'est bien ce que fait Ḫalîl qui le nomme en douzième rang après les agnats du sang et le patron (4). D'ailleurs les arguments ne manquent pas pour étayer cette solution. On fait valoir que le Baît al-mâl n'est que l'organe chargé de recevoir ce qui revient en réalité à la communauté des musulmans, l'immense famille qui a pour lien la communauté de foi (5). Le Coran lui-même veut que les croyants soient frères entre eux (Q. XLIX, 10).

(1) Ce scrupule n'a pas laissé indifférents certains mâlikites et notamment l'un des plus considérables parmi eux, Ibn al-Qâsim. Celui-ci préconisait qu'on distribuât aux pauvres ce qui restait après l'allotissement des farḍ, s'il n'y avait pas de parents 'âṣib et si l'Imâm n'avait pas les vertus de l'Imâm 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz. Cf. Al-Ṭurṭûšî, cité par O. Pesle, *Exposé pratique des successions dans le rite malékite*, Casablanca, 1940, p. 29).

(2) Il s'agit de Sibt al-Mâridînî, né au Caire en 1428 J.-C., célèbre faraḍî, commentateur de l'ouvrage de Md al-Raḥbî, dit la *Raḥbiyya*, et auteur lui-même du *Tartîb*. Cf. W. Marçais, *Intr.*, p. 111 et p. 78.

(3) Al-Nawawî, *Minhâj*, éd. Van den Berg, t. 2, p. 225. D'autres châfiites préfèrent cependant qu'on laisse celui qui détient le patrimoine du défunt maître d'en disposer en vue d'une utilité générale, ou de le conserver jusqu'à ce que parvienne au trône un souverain doué de 'adâla. Cf. Abû Isḥâq Ibrâhîm ben 'Alî al-Šîrâzî, *Kitâb al-Tanbîh*, trad. G. H. Bousquet, t. 2, p. 118.

(4) Ḫalîl-Seignette, nos 2196 à 2208, ainsi que les textes cités par O. Pesle, *op. laud.*, pp. 28-29. Toutefois d'autres auteurs sont plus réticents et omettent le Bait al-mâl dans leur liste des 'âṣib : Ibn Rušd, Bidâya, éd. Caire, 1353, t. 2, p. 333 ; Ibn 'Âṣim, *Tuḥfat*, v. 1618 ; Al Qairawânî, *Risâla*, trad. E. Fagnan, pp. 214-227. Comp. *Code du statut personnel du Maroc*, art. 246.

(5) Les causes de succession sont au nombre de quatre, dit Al-Nawawî, *Minhâj*, p. 224 : la parenté, le mariage, le patronat et l'Islâm. Comp. l'opinion de Ibn Juzdi (O. Pesle, *op. laud.*, p. 18 et sa critique). *Adde* W. Marçais, *op. laud.*, p. 34 ; D. Santillana, trad. de Ḫalîl, t. 2, p. 825, note 70.

Cependant des esprits prudents se sont opposés à ce que l'assimilation du lien religieux au lien du sang soit poussée trop loin. Il faudrait en effet rendre compte du moyen grâce auquel, dans un système juridique qui ignore la théorie de la personne morale, la communauté des musulmans peut hériter, c'est-à-dire succéder aux droits et actions du défunt, alors surtout que nul ne peut connaître le nombre de ses membres. Et comment les individus non encore conçus au jour du décès pourraient-ils bénéficier d'un héritage, les fils concourir avec leur père, et les femmes prendre une part égale à celle des hommes ? (1)

C'est pourquoi ḥanafites et ḥanbalites repoussent catégoriquement l'idée que le Bait al-mâl soit un héritier (2). Mais ces hésitations n'ont pas pu ne pas laisser de traces dans les œuvres des docteurs mâlikites. Tandis que les uns, comme on l'a vu, comptent expressément le Trésor public au nombre des ʿâṣib, d'autres, sans s'écarter pour autant des solutions officielles de l'École, se laissent surprendre à écrire que son droit ne s'ouvre qu'en l'absence de tout héritier (3). Il n'est donc pas étonnant, encore que la négligence soit regrettable dans un Code, que le rédacteur du Code tunisien du statut personnel, peut-être influencé par des réminiscences ḥanafites, ait écrit précisément dans l'article 87 que le patrimoine n'est dévolu au Trésor qu'en l'absence d'héritier, alors que les articles 114 et 115 le nomment parmi les ʿâṣib (4).

D'ailleurs l'article 143 *bis*, que nous étudions présentement, contient la même inadvertance, quand, accordant le radd à défaut de ʿâṣib, comme il est naturel dans les systèmes qui n'accordent pas cette qualité au Trésor public, il néglige que les articles 114 et 115 viennent de la lui accorder. A prendre les textes à la lettre, il faudrait dire que le radd ne fonctionnera que s'il n'y a plus de Trésor public en Tunisie, hypothèse qu'on ne peut sérieusement prêter au législateur de cette République.

(1) D. Luciani, *op. laud.*, p. 109.

(2) D. Luciani, *op. laud.*, p. 111. Cf. mais dubitativement, G. Stefani, *Les successions ab intestat*, Caire, 1951, p. 94.

(3) Ibn Rušd, Bidâya, t. 2, p. 346, Ibn ʿÂṣim, *Tuḥfat*, v. 1 627 et Al-Tasûlî, *Bahja*, éd. Caire, 1348, t. 2, p. 394.

(4) J. Roussier, *op. cit.*, p. 225-226 ; A. Colomer, *op. laud.*, p. 110.

Mais c'est assez parlé de ces controverses dogmatiques et des flottements qui en sont les conséquences jusque dans les articles de la Majalla. Sur le plan du droit positif on ne peut hésiter sur le sens du premier alinéa du nouvel article 143 *bis*. Le radd fonctionnera en Tunisie comme dans le reste du monde fidèle à la tradition musulmane, mâlikites mis à part, au profit des héritiers à part légale et au détriment du Bait al-mâl ou de ce qui en tient lieu.

Mais le texte nouveau étant ce qu'il est, l'application du radd diffèrera sur un point important de ce qu'elle est dans les autres pays sunnites à l'exception de l'Inde. En effet l'article 143 *bis* n'exclut pas le conjoint du bénéfice du « retour », et on peut croire qu'il ne s'agit pas ici d'une inadvertance. Si on tient compte d'autre part de ce que la nouvelle législation tunisienne n'a pas reconnu la vocation subsidiaire des ḏawî al-arḥâm, on verra que le conjoint survivant est beaucoup mieux traité qu'il ne l'est en Iran ou même en Inde[1], puisqu'il concourra au partage du reliquat avec les autres farḍ, et qu'il pourra même conserver la totalité du patrimoine à défaut de tout parent 'âṣib.

Le Trésor public tunisien ne recueillera que les successions auxquelles ne prétendra aucun héritier farḍ ou 'âṣib. En compensation il sera préféré aux « gens de matrice ».

§ 2. — *Droit d'exclusion reconnu aux filles (et petites-filles) :*

Le deuxième alinéa de l'article 143 *bis* met en jeu des principes extrêmement importants et on peut y voir l'indice d'une orientation très originale de la législation tunisienne, en passe de s'éloigner des solutions orthodoxes les moins discutées.

L'article, rappelons-le, se présente tout entier comme une adjonction au chapitre du ḥajb ou exclusion. On sait l'intérêt porté par les juristes spécialistes du droit successoral à cette théorie du ḥajb. « Le mot, a écrit W. Marçais, signifie exactement action de s'interposer comme un voile. L'excluant est comparé à un voile qui vient séparer l'exclu des biens laissés

(1) *Supra*, n. 12.

par le défunt ». On serait déçu cependant si on s'attendait à trouver quoi que ce soit d'original dans cette théorie. Il ne s'agit de rien d'autre que d'une méthode d'exposition dont l'illustre islamisant, dans l'œuvre de jeunesse qu'il a consacrée aux successions, a montré le caractère artificiel (1). Le chapitre du ḥajb n'est en définitive qu'une sorte de révision de tout ce que contiennent les chapitres des farâ'iḍ et du ta'ṣîb qui le précèdent dans la plupart des traités et dans les codifications modernes. Le cas de chaque espèce d'héritier est repris, et l'auteur expose ce qui se passe quand cet héritier est en concours avec un autre successible. La plupart du temps, la chose a été dite dans un des chapitres précédents (2) ; et quand elle ne l'a pas été, elle aurait pu l'être, si l'auteur ne s'était pas reposé sur la tradition qui consacre un chapitre particulier aux exclusions (3).

En somme ce chapitre récapitulatif remplit à peu près l'office des tableaux synoptiques qu'on trouve à la suite de certains ouvrages élémentaires et qui facilitent aux étudiants la préparation de leurs examens. Cet office est d'une utilité certaine du point de vue didactique. Les législateurs modernes n'auraient pas dû avoir scrupule à s'affranchir de cette routine (4).

Bien que le premier alinéa du nouvel article 143 *bis*, soit in terminis relatif au radd et non au ḥajb, et que les docteurs séparent les deux mécanismes dans leurs exposés, il n'est pas absolument déplacé au chapitre de l'exclusion, parce que le radd fonctionne comme une exclusion au détriment du Trésor public. En revanche, c'est bien d'exclusion qu'il est question au deuxiè-

(1) W. MARÇAIS, *op. laud.*, pp. 67 et s.

(2) Nous nous contenterons d'un exemple emprunté au Code tunisien. Les articles 93 et 94 nous ont appris quelle est la quotité farḍ du mari survivant : la moitié en l'absence d'enfants nés de la femme, le quart en concours avec de tels successibles. Au chapitre du ḥajb, l'article 125 reprendra la question et décidera : le fils et le fils du fils excluent le mari par réduction de la moitié au quart (ils le font passer-*naqala*-de la moitié au quart).

(3) W. MARÇAIS, *op. laud.*, p. 69.

(4) Le Code tunisien n'y consacre pas moins de 22 articles (art. 122 à 143). Le Code marocain se contente de 5 articles (art. 252 à 256) mais ceux-ci sont riches de longues énumérations. La loi égyptienne du 6 août 1943 contient 7 articles au chapitre du hajb et ils sont très succincts ; on n'y trouve cependant que des redites.

me alinéa, bien que le législateur ait eu scrupule d'employer le terme de ḥajb et affecte de présenter la préférence qu'il donne à la fille (ou petite-fille) sur certains 'âṣib comme un cas de radd. La précaution ne saurait tromper, malgré la mention du Trésor public à côté des parents 'âṣib sacrifiés. L'issue de ce conflit particulier était déjà indiquée par le premier alinéa qui nous apprend qu'il faut préférer le farḍ au Trésor.

Quoi qu'il en soit de ces précautions formelles, elles n'enlèvent rien à l'importance de la réforme. Celle-ci est bien plus grave que la précédente. Le système du radd, adopté comme on l'a vu par la grande majorité des docteurs musulmans ne tend qu'à assurer la préférence sur le Trésor public de parents dont les prescriptions coraniques ont déjà fait des privilégiés. Il laisse intact le respect dû à la 'aṣabiyya. En revanche en introduisant dans le droit tunisien l'idée que la classe des descendants prime celle des collatéraux, même si elle n'est représentée que par une femme, la loi nouvelle ébranle les fondements les plus sûrs du droit successoral musulman. Elle laisse percer sa préférence pour une conception cognatique de la famille, où les enfants des filles sont aussi habiles à recueillir le patrimoine des ancêtres de leur mère que les fils des fils. Nous n'en sommes pas encore là, et le privilège d'exclusion n'est accordé qu'aux filles et aux filles des fils, mais déjà nous voyons que le bien du père recueilli par la fille au détriment de ses oncles et grands-oncles échappera à la famille agnatique pour passer aux mains des enfants des filles au décès de leur mère.

Assurément l'octroi d'une part farḍ à la fille était déjà une indication et permettait le passage de la moitié du patrimoine héréditaire à une maison qui n'était plus celle où il s'était formé, mais il s'agissait d'une mesure exceptionnelle et comme de grâce, qui laissait debout le privilège de l'agnation. Aujourd'hui, la fille est presque assimilée au fils. C'est en effet une règle du droit successoral musulman, reproduite par l'article 130 du CSP tunisien, que le fils exclut les frères du défunt, qu'ils soient germains, consanguins ou utérins (1). Mais

(1) La traduction de cet article est bien défectueuse dans l'édition française du Journal Officiel tunisien. On fait dire au législateur que les enfants du fils ne

la règle qui fait préférer les descendants aux collatéraux ne fonctionne qu'à l'intérieur du cadre agnatique. La fille n'en profite que lorsqu'elle est « agnatisée » par la présence de son frère. C'est seulement en présence d'un frère utérin du défunt que la fille jouit d'une préférence comparable (CSP, art. 131) (1). De même que, si la fille hérite conjointement avec une sœur germaine du défunt, le frère consanguin est exclu par application du privilège du double lien de sa sœur devenue *'âṣib ma'a ġairihi* (CSP, art. 138) (2).

Les écoles orthodoxes n'ont pas été plus loin, et elles ne pouvaient le faire sans battre en brèche le privilège des agnats, c'est-à-dire sans mettre en question la base même du système successoral, reçu peut-être de la coutume préislamique, mais accepté par l'Islam presque tout entier. En revanche les chiites ont accordé le ḥajb à la fille comme au fils, mais ils l'ont fait dans le cadre d'une réforme radicale du système conservé par les sunnites. On sait en effet qu'ils répartissent, les successibles en trois classes dont chacune réunit deux sections, dans les conditions suivantes :

Classe I :

Section 1. Père et mère.

Section 2. Fils, fille et leurs descendants.

Classe II :

Section 1. Grands-parents.

pourront concourir avec les descendants du fils même s'ils sont d'un degré inférieur. Le texte arabe, lui-même peu heureusement rédigé, dit seulement que le fils exclut le petit-fils et les descendants plus éloignés d'un sexe ou de l'autre, ainsi que les frères et les oncles paternels. Cf. IBN 'ÂṢIM, 1650 et 1651 ; CODE MAROCAIN, art. 255, al. 1 et 3 ; D. LUCIANI, *op. laud.*, pp. 30 et 301.

(1) Le texte français présente ici une erreur singulière signalée avec raison par M. A. COLOMER, *op. laud.*, p. 103, n. 211. Il s'agit bien de la fille et de la petite-fille et non du fils et de la petite-fille.

(2) Bien entendu il faut rétablir ici et le texte arabe et le texte français, tous deux déparés par des fautes d'impression et lire : « N'héritent pas avec la fille concourant avec la sœur germaine ou la fille du fils concourant avec la sœur germaine, le ou les frères consanguins ».

Cf. A. COLOMER, *op. laud.*, p. 104, n. 212 ; et pour le rétablissement du texte arabe, M. T. ES-SNOUSSI, *Code du statut personnel annoté*, précité, p. 63. On regrettera que cet auteur n'ait pas cru devoir reviser la traduction qu'il donne avec la rédaction du Journal Officiel, bien qu'elle soit proprement incompréhensible.

Section 2. Frères et sœurs et leurs descendants.

Classe III :

Section 1. Oncles paternels, tantes paternelles du défunt, de ses parents, de ses grands-parents et leurs descendants.

Section 2. Oncles maternels (et les autres comme à la section 1).

Comme le montre ce tableau reproduit du livre de Asaf A. A. Fyzee (1), l'économie du système est très différente du système sunnite. Quant au fonctionnement, il est très simple : le conjoint, mari ou femme, est en quelque sorte hors classe et reçoit d'abord la quotité à lui dévolue par le Livre sacré dans le cas considéré. Ensuite, les biens héréditaires sont attribués au parent le plus proche du défunt, chaque classe excluant la suivante, et, à l'intérieur d'une classe, le parent le plus proche de chaque section concourant avec le plus proche de l'autre, sans représentation (2).

En conséquence, la fille concourt dans la classe I avec les père et mère, mais exclut le petit-fils qu'elle prime d'un degré dans sa section, comme elle exclut le frère et la sœur appelés dans la classe II, sans qu'il y ait lieu de rechercher s'ils sont germains, consanguins ou utérins. *A fortiori*, elle exclut les oncles qu'on trouve seulement dans la classe III (3). Ainsi sa condition ressemble beaucoup à celle du fils (4). Elle demeure

(1) Asaf Fyzee, *op. laud.*, p. 380.

(2) Bien entendu, l'héritier, s'il est farḍ, prend la quotité qui lui est assignée par le Coran ou la tradition. Éventuellement il bénéficie ensuite du radd. Fyzee, *op. laud.*, p. 382 et s.

(3) Je dois ici remercier mon collègue et ami G. H. Bousquet qui m'a signalé la ressemblance de la solution chiite et de celle que la loi du 19 juin 1959 a introduite en Tunisie. Je ne dirai jamais assez combien je dois aux conseils ou aux informations de ce savant et généreux ami, dans cette recherche comme dans toutes les autres que j'ai pu faire en droit musulman.

(4) On sait que deux versets du Coran, à les prendre à la lettre, pourraient autoriser cette solution. C'est en effet ici la fameuse question du défunt qui meurt *kalâlatan*. Le verset 15 de la IVe sourate ouvre en ce cas un droit à la quotité du 1/6e à chacun des frères ou sœurs du défunt (2/6e au plus s'ils sont plus de deux). Le verset 175 reprend le problème, mais appelle alors les frères sans plus leur assigner de quotité. S'il y a une ou plusieurs sœurs, elles sont agnatisées (« au mâle part égale à celle de deux sœurs »).

On résout la contradiction en admettant que le verset 15 concerne le frère

cependant héritière farḍ. Quand elle concourt avec le père et la mère, on donne à chacun de ceux-ci 1/6e, la fille a ½ ou 3/6e, et le dernier sixième fait retour (radd) aux parents et à la fille (1). Comme en droit sunnite, la présence d'un fils du défunt agnatise sa sœur *('âṣib bi-ġairihi)*.

En conclusion, il est exact de dire en droit chiite que la fille exclut le frère du défunt et à plus forte raison ses oncles.

Nous n'imaginons pas un instant que le gouvernement de la République tunisienne ait été poussé par quelque influence chiite, ni même par la tentation de renouveler l'interprétation de la sourate des Femmes. Bien plutôt lui prêterions-nous la généreuse ambition de poursuivre dans ce domaine les efforts qu'il a déployés ailleurs pour abolir les inégalités maintenues par le šar' au détriment du sexe féminin.

Le deuxième alinéa de l'article 143 *bis* améliore considérablement le sort de la fille tant en pratique que sur le terrain des principes. Le premier de ces effets ne s'observe que dans le cas considéré par le législateur, mais il est d'importance puisqu'alors, c'est-à-dire s'il n'y a de 'âṣib qu'un frère ou un oncle du défunt, elle aura l'intégralité du patrimoine (2) au lieu de la moitié, qui

utérin, le verset 175 le frère germain ou consanguin, l'un et l'autre sont en effet 'âṣib.

Quant à la condition de décès *kalâlatan*, on entend qu'il s'agit du décès sans descendant ni ascendant. Toutefois, il faut admettre au verset 15 que le droit du frère utérin ne s'ouvre qu'en l'absence de tout descendant, d'un sexe ou de l'autre, et d'ascendant mâle (car la mère n'exclut pas le frère utérin ni la sœur utérine), tandis qu'au verset 175, *kalâlatan* signifie : en l'absence de descendant ou d'ascendant mâles. La présence d'une fille n'exclut pas le frère du défunt. La présence de la mère ne l'exclut pas non plus bien entendu.

Il est clair que si on donnait le même sens à *kalâlatan* dans les deux versets, la fille exclurait le frère du défunt. Mais nous ne pouvons pas suivre M. J. G. MAGNIN, qui, dans une chronique de IBLA, 1959, p. 349, énonce l'idée que les élaborations des quatre rites orthodoxes « avaient laissé la question ouverte ».

(1) S'il y a deux filles, la totalité de l'as héréditaire est absorbée par les parts farḍ (père 1/6e, mère 1/6e et filles 2/3 ou 4/6e) (A. FYZEE, *op. laud.*, p. 385). S'il y a deux frères, ceux-ci bien qu'exclus, excluent la mère du bénéfice du radd (*ibid.* 398). Cf. Code iranien, art. 914).

(2) Ou ce qui restera après le prélèvement de la mère, si celle-ci vient à la succession, car il n'y a pas lieu de penser que la mère participera à la répartition supplémentaire résultant du radd exceptionnel accordé à la fille. La mère ne bénéficierait du radd qu'en l'absence de tout 'âṣib, aux termes de l'alinéa premier de l'article 143 *bis*.

est le montant de sa part farḍ. Du point de vue des principes, on peut dire que la fille se glisse dans le clan des ʿâṣib, et non plus comme ʿâṣib avec un autre ou par un autre, mais comme *ʿâṣib bi nafsihi*. En effet, si elle est seule descendante et s'il n'y a pas d'ascendant, ou si l'ascendant survivant est la mère, la fille est héritière à vocation universelle : elle prend tout l'héritage ou ce qui reste après prélèvement de la part farḍ.

Toutefois la réforme n'a pas l'ampleur de celle qui a été réalisée par les chiites. En présence du père du défunt, la fille doit se contenter de sa moitié, et il n'y a pas lieu à radd. De même elle n'exclut pas son neveu, fils d'un fils prédécédé, qui prend en qualité de ʿâṣib ce qui reste quand elle a prélevé sa part farḍ. Elle n'exclut pas davantage la fille du fils, farḍ dans ce cas pour 1/6e, et qui n'est exclue que par la présence de deux filles.

On doit donc considérer cette réforme, pour importante qu'elle soit, comme une manifestation d'intention et l'amorce d'une transformation appelée par une partie grandissante de l'opinion publique en pays musulman, et qui se fera quand cet appel deviendra irrésistible, c'est-à-dire avant peu.

Il ne restera plus alors à un nouveau Justinien qu'à tirer les conclusions d'une évolution arrivée à son terme, en fusionnant dans un système harmonieux les deux branches d'où chaque homme a reçu son sang et sa vie, et en extirpant du système successoral tout privilège au profit du sexe masculin, conformément aux exigences nouvelles des rapports des sexes dans la vie contemporaine.

Jules ROUSSIER
(Alger)

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 23 JUILLET 1960
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux : Imprimeur n° 26029 — Éditeur n° 213
Dépôt légal : 3e trimestre 1960